IUDAICA

BENJAMIN GROSS

AVENTURA LIMBAJULUI

Legământul rostirii în gândirea iudaică

II 394.376

HASEFER

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
I 334. 376

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BENJAMIN GROSS

AVENTURA LIMBAJULUI

Legământul rostirii în gândirea iudaică

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția IUDAICA

Coperta colecției: DONE STAN
Emblema Colecției *Iudaica* reproduce *Menora* din cel de-al doilea Templu, așa cum apare pe Arcul de Triumf al lui Titus.
Redactor: ANDREEA-MARIA MOISESCU
Corectura: ILEANA POPOVICI
Tehnoredactare computerizată: MARIUS GELLER

© Éditions Albin Michel, S.A., Paris, 2003
Published by arrangement with Literary Agencies „Simona Kessler Literary Agency" and „Agence de l'Est"

L Aventure du langag
L'Alliance de la parole dans la pensée juive
© Editura Hasefer a F.C.E.R. (pentru ediția în limba română)
Str. Vasile Adamache, nr. 11, sector 3
București 030783 România
Tel./Fax: 0040.21.3086208
e mail: redactia@hasefer.ro
difuzare@hasefer.ro
www.hasefer.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GROSS, BENJAMIN
Aventura limbajului : legământul rostirii în gândirea iudaică / Benjamin Gross ; trad.: Horia Aramă. - București : Hasefer, 2007
ISBN 978-973-630-160-5

I. Aramă, Horia (trad.)

296

Carte editată cu sprijinul Departamentului pentru Relații Interetnice

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

996 997

BENJAMIN GROSS

AVENTURA LIMBAJULUI

LEGĂMÂNTUL ROSTIRII ÎN GÂNDIREA IUDAICĂ

Traducere de

HORIA ARAMĂ

431742
B.C.U. IASI

ALE

HASEFER
București, 2007

BCU IASI CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY

De același autor

Le Messianisme juif, L'Éternité d'Israël du Maharal de Prague, Éditions Klinksieck, Paris, 1969. Ediția a doua revăzută și adăugită: *Le Messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague,* Éditions Albin Michel, Paris, 1994.

Messianisme et Eschatologie, Encyclopédie de la Mystique juive, Éditions Berg International, Paris, 1994. Reeditare: *Messianisme et Histoire juive,* Éditions Berg International, Paris, 1997.

Le Croyant solitaire de R.J.D. Soloveichik, traducere, prefață și note, Ed. Agenției Evreiești, Ierusalim, 1978.

L'Homme de la Halakha de R.J.D. Soloveichik, traducere, postfață și note, Ed. Agenției Evreiești, Ierusalim, 1981.

Un Messie nommé Joseph (în colaborare cu Josy Eisenberg), Éditions Albin Michel, Paris, 1983.

L'Âme de la Vie de R. Hayyim de Volozhyn (prefață de Emmanuel Lévinas), prezentare, traducere și comentariu, Éditions Verdier, Paris, 1986.

Que la Lumière soit, Nér Mitzva, la flamme de la Mitsva du Maharal de Prague, traducere și comentariu (în colaborare cu Judah Loew ben Bezalel), Éditions Albin Michel, Paris, 1995.

Le Testament de Moïse (în colaborare cu Josy Eisenberg), Éditions Albin Michel, Paris, 1996.

Les Lumières du Retour, Orot ha Teshuva du Rav Kook, liminar, traducere și note, Éditions Albin Michel, Paris, 1998.

15. SEP. 2008

„Am pus *cuvintele* mele în gura ta
și te-am adăpostit la umbra mâinii mele
ca să întind cerurile,
să întemeiez pământul
și să zic Sionului: tu ești poporul meu"

Isaia, 51:16

„Precum se coboară ploaia și zăpada
din cer și nu se mai întorc
până nu adapă pământul
și-l fac de răsare și rodește
și dă sămânță semănătorului
și pâine spre mâncare,
tot astfel [este] *rostirea* care iese din gura mea:
ea nu se întoarce către mine fără să dea rod,
ci face voia mea
și îndeplinește rostul pe care i l-am dat".

Isaia, 55:10,11

„Atunci voi schimba *limba* neamurilor
într-o limbă curată,
ca toate să se roage Domnului
și cu râvnă să-i slujească Lui".

Sofonie, 3:9

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

Ce va să zică a rosti

Dezvoltarea ştiinţelor umanistice şi nevoia imperioasă de a preciza locul omului în natură au dus, în ultimele decenii, la o reevaluare a rolului limbajului atât în formarea individului cât şi în structurarea – sau destructurarea – societăţilor. Progresul exploziv al mijloacelor de comunicare şi locul tot mai copleşitor pe care îl are folosirea cuvântului, oral, scris ori difuzat, reliefează proprietatea întemeietoare a limbajului în constituirea societăţii şi valoarea de comunicare a legăturii care asigură perenitatea acesteia[1].

Problema omului modern, expus efectelor dezintegrării sociale, poate fi mai bine înţeleasă şi clarificată la nivelul confuziei, adică al pervertirii limbajului, decât prin analizarea, separat, a crizelor economice. Limbajul nu mai reuşeşte să sincronizeze viaţa lucrurilor şi să garanteze înţelegerea dintre oameni. Se pare că studierea funcţiei limbajului poate aduce o contribuţie serioasă la explicarea omului, căci vorbirea îşi împlineşte chemarea cea mai profundă atunci când practică schimbul şi se realizează ca element de relaţie, apt de receptare şi de dialog. Problematica limbajului şi semnificaţia cuvântului sunt astfel inerente întrebărilor filosofice ale secolului nostru,

ale căror principale teme converg, dincolo de spațiul dintre sens și ființă, către descoperirea izvorului dimensiunii originare a oricărui sens[2].

Tradiția filosofică, fără deosebire de tendință, a acordat prioritate structurii teoretice a limbajului. Dincolo de pluralitatea limbilor și de împărțirea lor în tipuri diverse, studierea proprietăților lor interne (sintaxă, fonem, gramatică), precum și a capacității generalizate a oamenilor de a folosi cuvântul au orientat gândirea spre universalitatea limbajului formal. Treptat, gândirea occidentală a separat limbajul de real, izolându-l în logică, teorie a noțiunilor, sistematizare a semnificatului, pentru a face din el, într-un final, știința normativă a unui obiect aparte. Pentru Spinoza, „un lucru este cunoscut în plan intelectual când este perceput de gândirea pură dincolo de cuvinte și de imagini"[3]. După Descartes, a patra cauză a erorilor noastre constă în faptul că „legăm gândurile noastre de cuvinte care nu le exprimă întocmai"[4]. În general se consideră facultatea de a cunoaște ca fiind independentă de limbaj. Cercetarea care include limba în categoria semnului a elaborat o teorie a separării dintre semnificat și semnificant și a încercat să caracterizeze legătura dintre ei. În toate cazurile limbajul era socotit o structură autonomă, a cărei dezvoltare provine inițial dintr-un fenomen genetic, la care se adaugă multipli factori sociali[5]. El ar servi astfel în esență ca instrument de comunicare menit să transmită și să interpreteze informații utilizabile de către toată lumea. Situându-se de la bun început într-un registru

orizontal, această concepție admite existența prealabilă a unui existent, căruia i se alătură un limbaj menit să-l denumească pentru a permite un schimb interuman. Oricum, se cerea stabilirea unei despărțiri nete între realitatea lumii și realul cuvintelor, această dihotomie constituind fundamentul însuși al teoriei lingvistice clasice și al înțelegerii științifice a universului.

Fără a se renunța, desigur, la examinarea datelor concrete privind formarea sistemului limbilor, în aceste ultime decenii se remarcă o tendință de orientare a cercetărilor către scoaterea în evidență a finalității lor antropologice. Reflecția asupra rostirii, așa cum s-a profilat ea de-a lungul atâtor secole de studiere a limbajului, redevine una dintre preocupările majore. În studiul acesta, prioritatea acordată analizării sistemelor și structurilor logice este cedată cercetării privind originea vorbirii vii înseși, ca și a modului în care aceasta s-ar putea împlini fără să se pietrifice într-un discurs neînsuflețit. Se pun iarăși întrebări privind rolul limbajului în cercetarea adevărului. Aprofundând conceptul de interpretare, hermeneutica modernă observă că trebuie să se recurgă la o înțelegere a semnificației „mult mai complexă decât cea a semnelor zise univoce, pe care o pretinde logica argumentației"[6].

Dincolo de conflictele tehnice dintre diferitele școli care încearcă să desprindă legile după care funcționează, se observă că problematica limbajului ocupă un loc central în gândirea contemporană. Care este semnificația faptului că omul vorbește și

B.C.U. "M. EMINESCU" IAȘI

că tocmai vorbirea face din el ființa aparte care este în calitate de om?

Omul se definește prin limbaj, dar ce este limbajul? Fiecare om vorbește și totuși nu avem de-a face cu un act spontan, ci cu o activitate care pretinde învățare, și chiar o învățare destul de îndelungată până ce individul dispune de un vocabular îndestulător și dobândește un stil propriu. Limbajul nu pare a proveni din imanența noastră, deoarece ni se impune din afară, uneori ca o servitute și adesea ca o luptă, căci între noi și cuvintele pe care le folosim rămâne o distanță. Indiscutabil, ne aflăm în fața unui fenomen deosebit de complex, în care se amestecă elemente de ordin foarte diferit: fizic, fiziologic, psihic. Limbajul ține în același timp de domeniul social și de domeniul individual. Din cauza dificultății de a-i surprinde unitatea, o componentă a lui a fost privilegiată pentru a fi studiată mai bine, în detrimentul altora, opunându-le chiar uneori. Este cunoscută celebra disociere stabilită de Saussure între vorbire și limbă. Pentru Saussure, limba este un produs social pe care individul îl înregistrează pasiv, în vreme ce, dimpotrivă, vorbirea este un act individual, prin care individul își exprimă gândirea personală. Limba, un ansamblu de sunete articulate într-un sistem de semne folosit într-o anume comunitate, nu capătă viață decât prin activitatea vorbirii.

Dezbaterea privește și iudaismul, iar aceasta din două motive. Înainte de toate datorită experienței inițiale a manifestării vorbirii, așa cum ne este restituită de *Biblie* în cartea *Genezei*, și apoi

ca urmare a efortului reflexiv întreprins de gândirea evreiască de-a lungul secolelor pentru a înțelege și a lămuri tematica pe care o implică această experiență extraordinară și căile pe care le deschidea pentru înțelegerea omului.

Ni se pare că teza conform căreia manifestarea ființei ar fi bazată pe vorbire, ca și tendința de a socoti limbajul un bun originar – și nu un instrument între altele –, care, în și prin dialog, ar asigura istorialitatea omului[7] întâlneau în anume puncte o problematică impusă deja gândirii evreiești. Limbajul ca mijloc de comunicare a oamenilor între ei, a oamenilor cu Dumnezeu și, înainte de toate, cuvântul ca spațiu de întâlnire între Dumnezeu și om[8] erau elemente proprii universului biblic, care-l puteau incita pe exeget să precizeze relația Cărții cu limba. Lămurirea acestei relații trebuia în mod necesar să-l facă să-și pună întrebări privind originea limbajului, încărcătura rațională a conținutului său, adecvarea lui la realitatea sensibilă și, mai radical, privind capacitatea lui de a exprima prin cuvinte indicibilul[9]. În aceste condiții, opoziția propusă de Saussure și socotită de el fundamentală nu-și are locul – de altfel, ca și alte noțiuni sau definiții curente ale lingvisticii – în examinarea problemei de către gândirea evreiască. Aceasta se interesează de limbaj ca rostire exprimată în interiorul unei limbi, de unde lipsa diferențierii dintre rostire, limbă și limbaj. Izolarea limbii de rostire duce la neglijarea dimensiunii sale dialogale, la ignorarea persoanei care vorbește ca și a persoanei care ascultă. A disocia rostirea de limbă

înseamnă a nesocoti caracterul constrângător al acesteia din urmă şi a escamota funcţia sa de transmiţătoare de sensuri. În vreme ce limbile sunt diverse şi multiple, există o universalitate a procesului de receptare a sensurilor. Cele două aspecte sunt strâns legate şi corespund la două modalităţi ale unui real unic: eliminarea unuia dintre ele înseamnă reducerea omenescului, ca şi a limbii, la nişte abstracţii şi separarea lor de contactul natural cu viaţa. Aşa încât, refuzând această disociere limitativă, în ceea ce priveşte aceşti termeni noi ne-am păstrat, în linii generale, poziţia unificatoare – conform, de altfel, uzanţei în limba franceză –, propunându-ne, în acelaşi timp, de dragul clarităţii şi al preciziei, să stabilim uneori o anume distincţie. Considerăm vorbirea ca evenimentul originar, ca facultatea iniţială de a rosti, limba fiind exercitarea facultăţii acesteia, actualizarea ei într-un sistem precis de semne. Pentru noi limbajul constituie punctul de convergenţă al acestor concepte solidare. Evident, nu este vorba de o simplă problemă semantică, ci de sentimentul tenace al necesităţii imperioase de a atrage atenţia, prin enunţurile gândirii evreieşti, asupra izvoarelor realităţii concrete a limbajului, pentru a ocoli capcanele şi primejdiile de temut ale unui umanism formal, incapabil să se măsoare cu barbaria mereu ameninţătoare[10].

Reflecţia suscitată de limbaj, reprezentările succesive pe care şi le-a făcut despre acesta gândirea evreiască sunt legate intim de locul proeminent pe care îl ocupă studiul *Bibliei* ebraice,

și în mod special studiul *Torei*, în învățătura iudaismului.

Recunoașterea valorii sacre a unui text considerat locul unei experiențe privilegiate, care, pe de altă parte, pretindea recursul la o exegeză mereu înnoită, nu putea să eludeze la nesfârșit problema polisemiei[11] și să nu ducă la elaborarea unei concepții specifice asupra sursei și esenței limbajului. În acest domeniu, ca în toate celelalte, monoteismul ebraic organizează lucrurile și, dacă nu ajunge la enunțarea unei legi formale, totuși le dă, în formularea sa proprie, un sens coerent la nivelul unei gândiri globale. Meditația privind semnificația procesului acesta, determinant în multe privințe pentru modelul conceptual al iudaismului și pentru evoluția tradiției ebraice, s-a cristalizat de-a lungul secolelor, deseori prin întâlnirile cu alte curente de gândire. Ori de câte ori identitatea evreiască și-a schimbat dimensiunea și exponentul, mai cu seamă în timpul exilurilor și al revenirilor, a apărut necesitatea unei noi formulări. Dar elementele fundamentale ale acestei problematici apăreau încă din primele pagini ale *Bibliei*. Tocmai cu începere de la această referire la evenimentul originar al rostirii, explicit sau implicit admis, a pornit gândirea evreiască la reflecția sistematică asupra temei limbajului, pentru a degaja concepțiile metafizice și etice pe care aceste date de bază le presupuneau. În eseul de față am dori să retrasăm fazele principale ale acestei aventuri a limbajului și mai ales a limbii ebraice și să arătăm cât de strâns legate sunt ele de dezvoltarea filosofiei diferitelor

epoci și de mutațiile îndurate de poporul evreu de-a lungul zbuciumatei sale istorii.

Vorbirea apare deci nu ca o aptitudine printre altele, ci ca o facultate care îl face pe om să fie ceea ce este. Interogația privind actul unic al limbajului ne confruntă astfel cu problemele ultime ale omenescului. Dacă este adevărat că limbajul, cu evadările și limitările sale, este specific omului, este cazul să ne întrebăm ce ne învață acest fapt crucial cu privire la umanitatea sa. Dacă reflecția este focalizată în mod special asupra limbii ebraice, a originii ei și poate a originalității ei, atunci problema privește identitatea omului evreu. Ce ne învață aventura limbajului despre condiția umană, despre condiția evreiască, despre raporturile lor interne?

De pe acum putem stabili că limbajul, derivând, pe de o parte, dintr-o exterioritate impusă – a cărei natură vom încerca s-o precizăm ulterior – și, pe de altă parte, dintr-o reacție subiectivă și personală, ne plasează în fața unei sfâșieri fundamentale care despică lumea și omul și a cărei dură contradicție omul evreu o resimte în chip conștient și existențial. Opoziție ontologică dintre cerința separației pe care o implică o existență autonomă și cea a adeziunii pe care, dimpotrivă, o include receptarea ființei, ea însăși necesară pentru a se ajunge la existență. Această opoziție este însăși temelia exigențelor Legii care conduce viața evreiască și a aspirațiilor sale către unitate. Cum pe drept cuvânt subliniază J. Derrida: „Evreul este sfâșiat înainte de toate între aceste două dimensiuni

ale cuvântului: alegoria și literalitatea"[12]. Cu adevărat, să rămâi la literalitate înseamnă să admiți exactitatea limbajului și capacitatea lui de a reprezenta esența lucrurilor. Să interpretezi totul în mod alegoric înseamnă să presupui că limbajul nu este decât simbol și că, pentru a-i pătrunde taina, trebuie să cauți în altă parte sensul. Aceasta este de fapt dilema, și cum viața evreului se întemeiază pe și prin Carte, el se confruntă cu ea înainte de orice. Condiție a evreului care nu este decât extensiunea extremă a condiției umane și o lecție de ținut minte de către oricare om dornic să surprindă implicațiile multiple și considerabile ale distincției esențiale al cărei obiect a fost când a primit darul cuvântului.

Una dintre acestea, și cea mai însemnată în optica noastră, ca având legătură cu degradarea actuală a civilizației, constă în realizarea faptului că omul nu este întru totul înrădăcinat în natură și că dispune prin aceasta de o deschidere către infinit. Potențialitatea lingvistică – fenomen unic și fără asemănare printre ființele vii[13] – ne trimite înapoi la căutarea unei origini și ne provoacă să căutăm o bază obiectivă cunoașterii noastre despre lume și despre noi înșine. Exterioritatea limbajului, transcendența lui ne fac să-i recunoaștem o existență și o natură autonome, care ar putea să constituie o bază mai solidă decât cea pe care o oferă rațiunea lăsată în voia sa și a postulatelor sale. Gândirea evreiască a căutat în Carte, „care este cartea de istorie a omului"[14], adevărul de ordin superior tuturor celorlalte la care s-ar putea raporta rațiunea și pe care aceasta are drept rol să-l susțină

și să-l expliciteze, dacă nu să-l dovedească. Ea l-a găsit în chiar principiul prin care Cartea își începe relatarea: facerea lumii și finalitatea acestui act, apariția omului. Ea nu a renunțat nicicând la memoria originii, străduindu-se să-i regăsească urma în toate domeniile realității fizice și mentale. Reflecția privind acest raport creațional a făcut-o să descopere elementul prin care ar fi cu putință să se discearnă mai bine adevărul acestei noțiuni-cheie în limbajul oral și scris. Ființarea s-ar afla în Carte și până și în litera ei.

Pe de altă parte, căutarea sensului exact al cuvintelor din limba Revelației, întreprindere sistematică ce caracterizează tendința dominantă în tradiția învățământului iudaic, a dus la apariția convingerii privitoare la primordialitatea limbii în care se manifestă. Experiența profetică, cea a revelării lui Dumnezeu unui popor cu care a încheiat un legământ, cheamă la o apreciere cu totul pozitivă a limbajului. Aici adevărul fondului s-ar alia celui al formei pentru a constitui acea stare primară a limbajului sau acel prim limbaj numit limba sfântă, de la care pornind se constituie idiomurile limbajului uman.

Ecoul acestor întrebări obsedante, care vizează de fapt identitatea omului, originile sale și mutațiile sale de-a lungul timpului, ca și reflecția pe care ele au suscitat-o în cultura ebraică, își exercită în continuare influența. Gândirea hermeneutică modernă regăsește în anumite aspecte legătura pe care iudaismul a întreținut-o mereu cu Scriptura și concepția pozitivă a timpului care o susține. Într-un

moment în care diferitele culturi şi-ar putea găsi conştiinţa, după Şoah şi coruperea limbajului care a jucat în acesta un rol determinant, şi după renaşterea Israelului şi a limbii sale, când destinul evreimii este profund semnificativ pentru omenirea întreagă, ni s-a părut oportun să retrasăm itinerarul unei concepţii lingvistice care s-a străduit mereu, nu fără lupte şi ezitări, dar cu o insistenţă neîncetat înnoită, să deschidă spaţiul transcendenţei unei lumi deziluzionate.

Note

1. Frazeologia regimurilor totalitare a jucat un rol esenţial în tocirea conştiinţei morale, în vreme ce banalizarea limbajului, vorbăria, producea un rezultat identic în societăţile liberale. În ambele cazuri, pervertirea limbajului pare a fi cauza unei lipse de autenticitate în comunicare. Cf. George Steiner, *Langage et silence,* Seuil, Paris, 1969.
2. Cf. Paul Ricoeur, *De l'Interprétation,* Seuil, Paris, 1965, p. 13: „Suntem astăzi în căutarea unei mari filosofii a limbajului care să analizeze multiplele funcţii ale semnificării umane şi relaţiile lor mutuale...".
   - Claude Hagège, *L'homme de paroles,* Fayard, Paris, 1985, p. 8: „Este important [...] să ne întrebăm ce loc mai revine astăzi limbajului în definirea omului".

3. *Traité théologico-politique,* cap. 4, Garnier, Paris, p. 97.
4. *Principes,* partea 1, § 74. „Aproape toate controversele ar înceta dacă între filosofi ar exista un acord asupra sensului termenilor" (Regulae 12, 5). Pentru Wittgenstein „toată filosofia este critică a limbajului".
5. Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale,* Payot, Paris, 1969: „Limba este un sistem de semne care nu cunoaşte decât ordinea proprie" (p. 43). – „Semn arbitrar în raport cu semnificatul, cu care nu are nicio legătură naturală în realitate" (p. 126).
6. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* Seuil, Paris, 1969, p. 8.
7. Cf. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole,* trad. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1976, şi *Approche de Hölderlin,* Gallimard, Paris, 1973, p. 48.
8. „Aş spune cu brutalitate că ceea ce datorăm monoteismului evreu nu este revelarea lui Dumnezeu Unicul, ci revelarea cuvântului ca loc în care oamenii se află în raport cu ceea ce exclude orice raport", M. Blanchot, *L'Entretien infini,* Gallimard, Paris, 1960, p. 187.
9. Problemă întrezărită în tradiţia evreiască de la stabilirea canonului şi începuturile exegezei, dar care în epoca noastră s-a impus în termeni noi cu prilejul dezvoltării semioticii şi al interesului pentru explicarea simbolurilor.

   Cf. Ninian Smart, *Philosophy of Religion,* 1970. Vezi în special capitolul: „Understanding the Inexpressible". – Paul Tillich, „The nature of religious language" în W.E. Arnett (ed.), *Modern Reader in Philosophy of Religion,* Appleton, 1966.

Dilema la care ajunge gândirea occidentală în legătură cu această problemă (antropomorfism sau agnosticism) a fost expusă foarte clar de Frederick Ferre, *Language, Logic and God,* New York, 1969, p. 68.

10. Opera premonitorie a lui F. Kafka ilustrează foarte bine imposibilitatea unei veritabile comunicări umane, resimțită de autor, și conștiința prăbușirii umanismului european drept consecință a crizei limbajului în primul sfert al secolului al XX-lea. De atunci, strânsa legătură dintre falsificarea deliberată a limbajului și instaurarea regimurilor totalitare s-a impus cu evidență.
11. Hermeneutica *Talmudului* și a *Midrașului* se bazează în mare parte pe principiul multiplicității de sens al cuvintelor (sens variabil și chiar contradictoriu) și, fără îndoială, pe refuzul conștient al sensului unic. În *Talmud* intertextualitatea este aceea care oferă sensurile ascunse, prin trimiterea de la unele versete la altele fără a ține cont de distanța dintre ele în timp și spațiu.
12. Cf. J. Derrida, *L'écriture et la différence,* Seuil, Paris, 1967, p. 112. Ceea ce conferă hermeneuticii un rol esențial pentru însăși înțelegerea destinului evreu, precum și a istoriei lui.
13. Fenomen unic, neexplicat în planul cercetării imanente (biologică, socială, filosofică). Darwinismul nu se ocupă de el și teoriile lui Chomsky, care încearcă să-l explice prin „o structură mentală înnăscută", nu ne îngăduie să mergem la rădăcina acestei condiții, care creează o diferență abisală între om și toate celelalte ființe. Numai omul vorbește; numai el „nu alege un semnal dintr-un repertoriu limitat de comportamente înnăscute sau dobândite" (Noam

Chomsky, *Le langage et la pensée,* trad. din engleză de J.-L. Calvet, Payot, Paris, 1969).

14. *Gen.* 5:1.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I

Manifestarea rostirii în universul biblic

Limbajul în viața iudaismului

Până la abordarea experienței limbajului așa cum ne apare cu începere de la narațiunile biblice, este poate cazul să relevăm locul însemnat pe care îl ocupă limbajul în general și limba ebraică în special în tradiția trăită a iudaismului. Aceasta pare marcată de o afinitate deosebită și de o preocupare nuanțată față de tot ce are legătură cu limbajul și cu limba.

Una dintre experiențele religioase cele mai semnificative, fără îndoială, este cea a rugăciunii: „ceremonie a inimii", care se manifestă însă prin cuvânt; ea s-a concretizat de-a lungul secolelor într-un text fix alcătuit în ebraică și menținut în această limbă în ciuda împrăștierii. În fiecare zi, viața evreiască este ritmată prin mai multe binecuvântări *(Berahot)* recitate înainte și după fiecare gustare, fiecare masă, la începutul fiecărei sărbători *(Kiduș)* și care însoțesc toate evenimentele familiale – naștere, căsătorie, moarte. Legislația religioasă conferă o mare pondere și o importanță plină de gravitate pronunțării unei făgăduieli *(Neder)* și legării prin jurământ *(Șevua)*, acordând astfel cuvântului un rol esențial în viața morală, individuală și socială. În aceeași ordine de idei, ea interzice pronunțarea numelui lui Dumnezeu.

Mesajul biblic, alcătuit în ebraică, pare inseparabil de limba care îl exprimă. Oare din acest motiv ebraica este socotită limba sfântă, iar unii maeștri ai *Talmudului* condamnă traducerea de *Septuaginte*[1], în vreme ce alții, în *Midraș*, consideră cu o anume neîncredere aramaica, idiom popular folosit în viața zilnică și în vremea pribegiei[2]? În orice caz, în conștiința poporului, aventura lingvistică însoțește aventura istorică[3], iar caracterul unic al alegerii se aplică paralel națiunii și limbii:

> care ne-a ales dintre toate popoarele
> și ne-a ridicat peste toate limbile[4].

Ființa Israelului nu poate fi percepută decât pornindu-se de la geniul limbii ebraice. Mai general și în aceeași ordine de idei, datina unește într-o expresie unică, *Am veLașon,* popor și limbă – aceeași realitate –, fără îndoială, pentru a ne face să înțelegem că esența spirituală a unei comunități se exprimă înainte de toate în propria sa limbă, vorbirea fiind actul prim, iar limbajul, locul privilegiat în care lucrurile sunt puse laolaltă[5]. Orice limbă națională ar avea propriul geniu lingvistic, un spirit specific ce o caracterizează. În alt registru, dar în aceeași optică, se poate observa că denaturările limbajului sunt considerate simptome ale unei grave depravări a sufletului. În cazul defăimării, de pildă, această degenerescență, ca rupere a unei relații esențiale, este identificată răului absolut. *Lașon haRa,* limba răului, ocupă un loc de primă importanță în ierarhia păcatelor[6], deturnarea cuvântului de la menirea lui fiind

semnul care indică o patologie a conștiinței[7]. Numai o ființă care vorbește poate să aibă simțul binelui și al răului: limba ocupă o parte determinantă în comportament.

Cărei intuiții sau cărei cunoașteri îi corespunde această prețuire acordată limbajului, această atenție față de enunțul în care se articulează discursul? Cum se explică faptul că o tradiție care se străduiește să transmită un mesaj și un conținut substanțial conferă un statut special, unic, formei în care se exprimă? Este cât se poate de evident că elemente ale răspunsului la această întrebare vom găsi în fenomenologia cuvântului așa cum se schițează ea de-a lungul *Bibliei* ebraice.

Rostirea divină: creație și revelație

Una dintre lecturile posibile ale întregii cărți a *Genezei* ar porni de la tema rostirii. Evenimentul esențial în jurul căruia se organizează toate celelalte este, indiscutabil, cel al creațiunii. Interpretări diferite încearcă să pună accentul pe ceea ce pare esențial în această aserțiune. Pentru unii, acesta ar fi afirmarea caracterului creator al unui Dumnezeu transcendent; pentru alții, faptul că a fost un început subit și suveran și că actul creator instaurează dimensiunea timpului, inaugurează o istorie. În orice caz este de remarcat că această operă, care decurge conform unor trepte diferite ale existenței, se împlinește tocmai prin cuvânt. Relatarea creațiunii acordă un loc central nașterii limbajului: prin aceasta își manifestă el forța originară[8]. Fiecare

fază a creațiunii apare dintr-un alt cuvânt divin: lumea începe să existe prin chiar energia limbajului[9].

Și *a zis* Dumnezeu: Să fie lumină. Și a fost lumină.

Realitatea naturală este produsul imediat, simultan, al rostirii. Limbajul nu se află doar la originea existenței, lucrul se ivește în același timp cu cuvântul, dar energia lui îi asigură și rămânerea în cadrul existenței.

Lumina *a numit-o* Dumnezeu ziuă...

Prin denumire, limbajul încheie creația și-și incorporează realul. Aceste date primare sugerează de pe acum o proximitate de esență între limbaj și lume. La nivelul acesta limbajul nu apare ca un instrument de comunicare. El nu exprimă intenția de a transmite un mesaj, ci reprezintă prin sine însuși, în forma sa originară cea mai pură, esența însăși a realității pe care o aduce la existență. Această concepție presupune, chiar dacă nu este tematizată ca atare și în ciuda diversității aparente a fenomenelor, o unitate profundă și fundamentală a creațiunii[10].

Cu toate acestea, rostirea privește relația lui Dumnezeu nu numai cu lumea creată, ci și cu lumea umană. Ea ocupă un loc primordial în relatarea biblică a revelației, întrucât prin ea se stabilește o asociație activă între Dumnezeu și om. Chemare care dictează o devenire, instaurează o istorie și

constituie trama esențială a concepției ebraice privind poziția lui Dumnezeu față de om. Acest apel exterior, venit de undeva, parte constitutivă a legământului dintre Dumnezeu și om *(Brit)*, trebuie socotit ca fiind aportul cel mai remarcabil și mai specific al experienței religioase potrivit *Bibliei*, una dintre aventurile a căror influență a fost decisivă pentru dezvoltarea tuturor religiilor monoteiste. În opoziția sa fundamentală față de orice reprezentare, *Biblia* insistă asupra faptului că revelația nu a fost un proces vizual, ci unul verbal:

> Fața Lui n-ați văzut-o... numai glasul[11].
> Față către față *a grăit* Domnul cu voi[12].

Textul precizează necontenit:

> Atunci a rostit Domnul... toate *cuvintele*[13]; *cuvintele* legământului: cele Zece *Cuvinte*.

Faptul însuși, evenimentul metafizic al revelației – irupție a unei transcendențe radicale în lumea umană –, ca și cuprinsul discursului se prezintă amândouă ca un fenomen lingvistic în afara căruia nu poate fi nici perceput, nici transmis[14].

Limbajul omenesc: nominare și rugăciune

A doua etapă a istoriei biblice a genezei limbajului este cea în care Adam este invitat de Dumnezeu să dea nume animalelor:

și orice ființă vie, așa cum o numește omul, așa este numele ei[15].

Adam se achită de sarcina lui, însă, continuă textul, „pentru Adam nu s-a găsit ajutor pe potriva lui". Trebuie înțeles că pentru specia umană nu a găsit pereche pe care s-o poată desemna și numi[16]. Textul asociază într-un același enunț denominarea animalelor și faptul că Adam nu și-a găsit semenul. Pe linia precedentei noastre analize, este momentul să precizăm, pe de o parte, corelația specială stabilită prin actul creator între om și limbaj și, pe de altă parte, să definim rolul și conținutul puterii de a denomina acordată omului.

Omul *(Adam,* de la *Adama,* pământ) și animalele au aceeași origine, provin din lut. Dar omul are posibilitatea de a se smulge apăsării lui. El datorează acest lucru puterii sale lingvistice, capacității de a da nume. Această particularitate, care face din el o ființă vorbitoare diferită de toate creaturile, se explică pornindu-se de la modul în care *Biblia* narează crearea lui – și în acest punct cele două versiuni ale relatării concordă. Prima versiune spune că Dumnezeu l-a creat pe om după imaginea sa[17]: omul este singurul element pentru care actul creator nu este legat de limbaj și pentru care denominarea nu încheie procesul de creație[18]. Acest paradox – omul, singura ființă înzestrată cu limbaj și putere de a da nume, nu este nici zămislit prin limbaj, nici numit – se lămurește prin lectura atentă a celei de-a doua versiuni a relatării privind crearea omului.

> Luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie[19].

Nici cuvânt, nici nume. Omul este făcut din solul pământiu și numai apoi argila primește spirit și viață. După interpretarea din *Targum Onkelos*[20], o autoritate în materie, tradiția evreiască traduce „s-a făcut omul suflet viu" prin "omul a devenit *suflu vorbitor*". Este puterea de a rosti, primordială față de orice rostire, și care, pe nesimțite, se rostește prin toate cuvintele noastre. Omului, care nu a fost creat prin cuvânt, Dumnezeu îi acordă harul limbajului, prin aceasta ridicându-l mai presus de natură. El eliberează din Sine și depune în om o parte din puterea Lui creatoare și prin aceasta limbajul devine esența spirituală a omului[21]. Omul este o ființă a limbajului deoarece menirea lui esențială constă în a numi, adică a elibera într-însul limbajul, a lăsa liber cuvântul pentru a traduce limbajul lucrurilor în limbaj al omului. A numi pentru a smulge din materia opacă energia creatoare pe care verbul divin a depus-o acolo cu scopul de a regăsi prin limbajul său intimitatea lingvistică ce unește creația mută cu Dumnezeu. Lucrurile nu există, nu sunt chemate să apară decât eliberate prin cuvântul omenesc[22]. De fapt nimic nu este extras din nedeterminare, nu pătrunde în conștiință dacă nu este desemnat printr-un nume. Nu pentru că limbajul omului provine dintr-o esență superioară poate el da existentului acest supliment de existență? Numai această referință permite să se

explice puterea omului de a da nume, căreia trebuie, de altfel, să-i examinăm condițiile și limitele.

Aceste date sunt semnificative prin ele însele, ca fapte lingvistice fundamentale. Ele nu-și capătă însă caracterul special pentru viziunea biblică a istoriei decât reintroduse în contextul relatării. Mai cu seamă două puncte merită scoase în evidență.

– Dând nume animalelor și confruntându-se cu lumea materială, Adam se smulgea din acest univers mut și lua cunoștință de singularitatea lui. Dacă rămânând la literalitatea textului („așa este numele lui") este dificil să te pronunți hotărât asupra valorii obiective sau pur arbitrare a denominării acesteia[23], se poate totuși afirma, fără îndoială, că această operațiune lingvistică prin care Adam era situat la distanță de lumea animală îi permitea să-și realizeze identitatea și să înțeleagă ce fel de raporturi poate întreține cu Dumnezeu și cu lumea[24].

– Textul pune în raport direct harul limbajului acordat lui Adam și conștientizarea solitudinii sale. Descoperirea în sine a puterii de a numi trezește în el nevoia de a căuta un *alter ego,* de parcă, pentru ca limbajul să se desfășoare în dialog, raportarea sa verticală căuta să se înscrie într-o relație orizontală. În căutarea unei comunități de limbaj, el ar vrea să afle „un ajutor pe potriva lui". Termenul ebraic ce numește această confruntare este foarte semnificativ pentru a-i caracteriza ambivalența și a marca dificultatea de care aceasta se izbește. *Kenegdo* exprimă concomitent posibilitatea pozitivă a unei înțelegeri (cu el), dar și riscul unei opoziții (față de

el). Limbajul va fi chemat să joace un rol capital în relația interumană care se va instaura și deseori se va prezenta ca o încercare: va izbuti omul să fondeze și să apere caracterul uman al unei identități smulse animalității prin stabilirea unui dialog autentic? Vertical și orizontal? Într-un fel, ceea ce, după *Biblie*, dă sens istoriei umanității, adică avatarurile evoluției sale spirituale, poate fi estimat prin relația sa cu limbajul. Relatarea descrie lupta pentru eliberarea cuvântului; ea amintește înfrângerile ca și victoriile, ocaziile pierdute ca și încercările depășite, nu fără a evoca, desigur, în plan secund și prin raportare permanentă, relația ideală care, prin Cuvânt, leagă conștiința de Prezența divină[25]. Textul nu dezvoltă, firește, o teorie lingvistică sistematică, dar narațiunea țesută din gama variată a refuzurilor, din eșecuri, din falsificări, din alienare, din construcția și eliberarea dialogului lasă să se vadă, începând cu experiența care o precede, importanța generală a semnificației sale antropologice și teologice.

Să examinăm câteva etape decisive ale evoluției acestui proces așa cum ni se prezintă prin întocmirea povestirii pe care ne-o furnizează *Tora*[26].

Cuvântul absent

Cu începere din momentul în care Adam se distanțează de animalitate și, datorită capacității sale de a numi, începe să-și caute un partener, el se

angajează pe calea împlinirii personalității sale. Trebuie să constatăm că această angajare sfârșește printr-un eșec: apariția cuvântului pare lipsită de suflul vieții și se izbește de piedici care frânează elanul inițial care îl purta către celălalt. Adam și Eva îi vorbesc lui Dumnezeu, șarpelui, își vorbesc lor înșile, dar nu ajung să lege între ei un dialog structurant. În două rânduri Adam îi dă un nume perechii sale[27], dar nu-i adresează direct cuvântul. Cuvintele rostite nu-i smulg pe interlocutori din ei înșiși: ele îi ajută să se justifice, să se afirme mai bine, dar în așa fel încât nu ajung să se interpeleze, de parcă nu ar fi în stare, în ciuda schițării unei deschideri, să lepede povara care îi leagă de limitele lor. Or, numai în proba dialogului umanul devine și se asumă în plenitudinea sa. Intenția de a face să apară în acesta ceva inedit, care angajează responsabilitatea locutorului, se manifestă în dialog datorită prezenței active a unui subiect care se desprinde din structurile fixe care îl alienează pentru a întâlni un auditor.

O inhibiție identică – trebuie oare să vedem în aceasta neputința cuplului parental? – de a duce cuvântul până la nașterea sa se regăsește, cu mult mai dramatice urmări, în conflictul care îi opune pe descendenții lor. Aici textul pare deosebit de precis, vrând să sugereze apăsat că lipsa dialogului dintre frați a fost cauza omorului: cuvântul sau moartea.

> Cain îi spuse lui Abel, fratele său, și când au fost în câmpie Cain s-a ridicat împotriva lui Abel, fratele său, și l-a ucis[28].

Textul nu relatează cuprinsul discursului pentru a marca, fără îndoială, că este vorba, în spaima înfruntării, de o încercare ratată, de o relație refuzată[29]. Nu putem decât să luăm act de mutismul lui Cain și să înțelegem că incapacitatea lui de a-și depăși alienările sclerozante nu putea duce decât la triumful violenței și la suprimarea celuilalt.

În sobrietatea sa, textul pune corect problema gravității relației umane atunci când aceasta se prezintă ca un simplu raport natural, care nu poate duce decât la o soluție radicală. Singur cuvântul, privit ca un semn al infinitului, putea să permită depășirea antagonismului, ținându-i la distanță pe cei doi bărbați. Tocmai această lipsă a distanței o pune în lumină versetul atunci când nu redă conținutul precis al discuției. Prin absența sa, cuvântul se prezintă în această confruntare cu o gravitate identică celei a morții.

Absența comunicării va rămâne marcajul decisiv al personalității lui Noe, incapabil să recunoască și să elibereze într-însul curentul creator originar care-l străbate. În orele tragice ale Potopului, nici un cuvânt pătruns de adevăr nu-i atinge buzele, nici pentru a-și liniști apropiații, nici către contemporanii săi, pentru a-i avertiza cu privire la iminența catastrofei sau a analiza împreună cu ei mijloacele de a-i face față. Sigur de salvarea lui și a familiei sale, el nu se lasă nicicând antrenat către ceilalți, care vor fi târâți în cataclism. Neresimțind vreo răspundere față de ei, el rămâne zidit într-o tăcere indiferentă, zăvorât în arca universului său deznădăjduitor de închis, fără a

interveni spre a cere pentru ei îndurare. Nici un ecou, fie și al unui monolog, de implorare sau de recunoștință, nu răspunde verbului divin care-i asigură protecția.

Cuvântul deturnat

Tot această lume închisă în ea însăși ne prezintă, dar dintr-un punct de vedere diferit, povestirea de tendință aparent prometeică a Turnului Babel[30]. Pentru mulți, motivul Babel a devenit un sinonim al confuziei limbilor, adică al pierderii limbii adamice unice de care se bucura la origini umanitatea. Multiplicitatea limbilor ar fi motivul incapacității reciproce de a se înțelege a comunităților și al confruntărilor dintre acestea, de unde voința manifestată de-a lungul istoriei de a regăsi ori de a inventa o limbă planetară, care ar asigura o reconciliere universală. Dacă limbajul este, indiscutabil, tema centrală a relatării, nu este defel sigur că în cuprinsul acesteia dispersarea limbilor trebuie înțeleasă ca o sancțiune sau un blestem. Literalitatea povestirii nu impune obligatoriu o asemenea concluzie. Dimpotrivă, ea ar putea să sugereze că această diversitate este un posibil izvor de belșug și de binecuvântare. De fapt, în povestire vorbirea, deși prezentă, pare denaturată și deturnată de la vocația sa inițială. În loc să se înfățișeze conform unei mișcări a deschiderii și înțelegerii, ea este deviată și confiscată pentru a-și apropria existența celorlalți și a le impune autoritar

o conduită şi un mod de gândire. Inevitabil, asistăm la un blocaj al relaţiilor umane, care se manifestă foarte semnificativ la nivelul limbajului[31]. În două rânduri[32] o rostire începe, dar nu ajunge dialog. Seducţie şi comandament, ea nu aşteaptă ca răspuns decât acceptare şi supunere. Un ton de violenţă impregnează acest limbaj impersonal şi demagogic, care, pe nesimţite, include omul în determinismul materiei şi-l reduce la uniformitatea lucrurilor.

> Haideţi să facem cărămizi [...] Şi au folosit cărămida în loc de piatră, iar smoala în loc de var [...] Haideţi să ne facem un oraş. Să ne facem faimă...!

În acest univers mental, vorbirea devine un mijloc pentru strivirea persoanei, care-şi pierde demnitatea şi se cufundă în anonimatul unui colectiv care şterge realitatea subiectivă a propriului său nume. Să relevăm impersonalitatea îndemnului, semnificativă pentru o vorbire care nu este nici asumată de către un subiect, nici adresată unui interlocutor anume. Limbaj caracteristic pentru o civilizaţie tehnică, unde există cuvânt, dar nu şi persoană[33]. Multitudinea de lucruri şi obiecte diverse este în acest capitol semn de absenţă, univers neutru şi abstract, în care cuvântul golit de seva lui creatoare nu aduce nici un plus de viaţă, nu lasă nici o urmă şi nu făgăduieşte nici un viitor.

Oricât ar fi de importante pentru intenţia noastră, aceste consideraţii nu constituie totuşi învăţătura ultimă a poveştii. Ceea ce relevă ea în schimb este obligatoria încercare de a reface echilibrul pentru salvarea umanului despre care ne

vorbește. Or, aceasta este de natură lingvistică. „Intervenția divină"[34] vine să asigure pătrunderea principiilor vieții, să reactiveze virtualitățile dialogului și devenirii pentru ca omul să poată redescoperi nesfârșitele căi ale existenței pe care le ascunde limbajul. Acest scop îl urmărește diferențierea limbilor: să relanseze dinamica relațională a vorbirii. Pus în fața necesității de a recodifica termenii diferitelor limbi, confruntat cu multiple semnificații și sensibilități, omul trebuie să estimeze partea de adevăr a fiecăreia, să compare, să discute, să degajeze un sens. Pe deasupra, în interiorul fiecărei limbi, chiar dacă ea nu trimite decât la ea însăși, spargerea uniformității o deschide virtual pe fiecare către o alta și creează astfel un soi de tensiune potențială care împiedică ferecarea într-un prezent atemporal și plictisitor. Nevoia de a completa indicațiile oferite de limba proprie prin limba celuilalt dă naștere unui gol, unei insatisfacții care trebuie compensate. Nu căutarea narcisistă a „renumelui" („să ne facem faimă"), ci efort plin de răbdare pentru „a numi" în singularitatea lor lucrurile și ființele și a construi prin această vorbire polivalentă un univers de valori și de sensuri. Astfel, contrar interpretării curente, „ingerința divină" nu avea defel în vedere o pedeapsă[35] sau un blestem, ci mai degrabă prezervarea forței creatoare a vorbirii pentru devenirea neamului omenesc[36].

Acest eşec al limbajului interuman de a permite forţei vitale implantate în om să se dezvolte până la rezonanţa sa verbală poate fi atribuit unui egoism care se îndârjeşte în faţa unei alte persoane, a cărei prezenţă în sine constituie un obstacol şi o sfidare. Individul este reţinut în depunerea străduaniei-muncă pe care o comportă vorbirea şi spargerea cojii separatoare. Dar cum va proceda în faţa lui Dumnezeu? Sunetul pur şi fără tremur al cuvântului viu divin ar trebui să provoace o reacţie lipsită de echivoc şi să antreneze un răspuns adecvat la apelul care-i parvine de la o asemenea înălţime, atât de imperativ. Or, în primele capitole ale *Genezei* se constată un refuz de a se exprima care menţine subiectivitatea închisă în interioritatea sa şi o împiedică să se regăsească în natura ei profundă de fiinţă vorbitoare şi în raport cu Dumnezeu.

Adam rămâne indiferent la interpelarea divină şi se sustrage. Nici aprobare, nici recunoştinţă, nici solicitare. Ca urmare a neascultării, chemarea devine mai tăioasă: „Adame, unde eşti?"[37]. Adam rupe tăcerea, nu pentru a mărturisi şi a schiţa un regret, ci, dimpotrivă, pentru a-şi nega răspunderea[38]. Dialogul nu este blocat ca în relaţia interumană, el este respins. Adam nu realizează calitatea relaţiei pe care Dumnezeu ţine s-o instituie cu el.

Aceeaşi aşteptare şi aceeaşi decepţie în ce-l priveşte pe Cain: „Unde este Abel fratele tău?"[39]

Cain refuză să-şi recunoască greşeala şi încearcă să pună capăt interpelării acesteia sâcâitoare[40].

Mai impresionantă încă va fi tăcerea încăpăţânată a lui Noe. De-a lungul tuturor peripeţiilor care marchează tragedia distrugerii lumii, apoi a reconstrucţiei acesteia după Potop, el nu adresează un cuvânt lui Dumnezeu; nici o rugă întrebătoare sau recunoscătoare nu izbucneşte din inima lui.

Nici ascultare, nici vorbire, desfăşurarea necesară a limbajului nu se produce nici vertical cu Dumnezeu, nici orizontal, într-un dialog interuman. Acest paralelism îngăduie presupunerea că în limbaj se află mai mult decât limbajul şi că aceste două aspecte ale claustrării discursului sunt indisociabile.

Cuvântul eliberat

Figura lui Abraham apare în istorie pe planul secund al acestui impas în care cuvântul creator nu izbuteşte să scape de coaja care îl reţine. Tradiţia a surprins foarte bine şi subliniază mutaţia radicală pe care o reprezintă el în procesul cuceririi de către om a identităţii lui universale[41]. Faptul se manifestă, firește, printr-un acut simţ al responsabilităţii, o conştientizare a vocaţiei lui etice, dar aceste schimbări sunt însoţite în povestirea biblică de o evoluţie paralelă a procesului de eliberare a cuvântului. Ce-i drept, nici n-ar fi putut fi altfel, deoarece capacitatea relaţională – şi în consecinţă

disponibilitatea de a asculta vocea şi iniţiativa de a lua cuvântul – este pentru *Tora* o componentă esenţială a identităţii umane. Vorbirea, până atunci ferecată, apare în *Biblie* odată cu Abraham. El o captează la izvorul existenţei şi o repercutează atât în direcţia lui Dumnezeu, cât şi într-a oamenilor: el ascultă *şi* vorbeşte. Fapt semnificativ, pe el îl desemnează textul ca fiind primul „profet", *Navi,* mediatorul care ştie să formuleze rugăciunea potrivită pentru a interveni în favoarea oamenilor[42]. În dialogul permanent pe care-l întreţine cu Dumnezeu, el face dovada unei disponibilităţi spontane şi naturale niciodată absentă. *„Hineni"*, „Iată-mă!" va rosti el ca răspuns la prima chemare şi va repeta această acceptare a prezenţei în faţa adevărului vorbitor, în cursul ultimului comandament, în amurgul vieţii sale[43]. Întreaga sa experienţă religioasă este pusă sub semnul unui viu sentiment al responsabilităţii extreme ca partener al istoriei până acolo că va îndeplini întocmai îndemnul divin: „mergi *înaintea* mea"[44]: el va devansa chemarea, va lua iniţiativa îndrăzneaţă de a pleda în sprijinul dreptăţii: „Judecătorul pământului întreg nu ar face dreptate?" În acest dialog patetic, serios şi stăruitor, nici o revendicare, nici o afirmaţie deplasată; totul se desfăşoară în stilul direct al unei conştiinţe care se situează de la bun început în dimensiunea unei responsabilităţi asumate liber şi deplin. Vom regăsi această grijă de a fi participativ şi deschis în relaţiile lui Abraham cu apropiaţii lui. Schimbarea este izbitoare pe planul general al relaţiilor sociale, dar ne vom

limita observațiile la domeniul expresiei verbale. S-a notat că Abraham și Sarah au fost primul cuplu din *Biblie* în care cei doi și-au adresat unul altuia cuvântul[45]: emergență a cuplului prin dialog. Mișcarea unui răspuns consimțit la chemarea alterității, care de fapt întărește unicitatea subiectului, provoacă o răsturnare care va instaura o situație dinamică în ansamblul relațiilor umane. Ospitalitatea exemplară inaugurată de Abraham, insistența verbală care însoțește și explicitează fiecare din gesturile sale sunt semnificative pentru climatul de atenție și primitor pe care acesta îl stabilește. Din aproape în aproape, de-a lungul momentelor pe care le relatează textul, se degajă un fel de a rosti care nu trădează mișcarea care i-a dat naștere, pentru a instala o relație autentică, lipsită de orice violență față de aproapele. Astfel inventează Abraham un răspuns generos pentru a evita un conflict cu Lot: „Să nu fie sfadă între mine și tine... căci suntem oameni-frați"[46]. Nu se află cineva care să nu simtă influența atitudinii acesteia bazată pe recunoașterea celuilalt, nici măcar în relațiile mai întâi tensionate cu Abimelec. Aceste strădanii, mai întâi de a primi, apoi de a elibera în sine și în jurul său cuvântul sunt însoțite, firește, de rateuri, chiar de eșecuri, dar și de bucurii atunci când lucrurile sau întâmplările cedează din opacitatea lor și îngăduie pătrunderea unei prezențe care amintește iruperea originară. Atunci când omul reușește să înscrie lucrurile în contextul lor omenesc sau orientează mersul evenimentelor astfel încât ele reflectă în mod evident continuitatea

proiectului de început, răsare o lume nouă, în care vorbirea devine act. În acest sens înțelegem faptul că ultima încercare a lui Abraham este încadrată prin formula: „Iar după aceste *cuvinte"* și se încheie prin această promisiune: „pentru că ai urmat aceste *cuvinte*... te voi binecuvânta"[47]. *Davar* răzbate prin derularea faptelor și inițiativa actelor; ivirea mișcării vitale ascendente a operei se arată de la început. Cuvintele înglobează realitatea și exprimă o rostire esențială, dreaptă în dublul înțeles al acestui termen logic și etic. Nicăieri nu se simte mai bine conjuncția care se stabilește între limbaj și realitatea trăită decât în această scurtă și dramatică relatare care vorbește despre victoria vieții asupra morții și confirmă valoarea eminentă a succesiunii generațiilor de-a lungul timpului.

Rămânea totuși ca această conștientizare verbală individuală să fie înscrisă în istorie, în existența socială a unei comunități umane. Tradiția discerne în continuarea narațiunii biblice urmările aventurii eliberării Cuvântului. După multiple conflicte interne, legate și ele, în general, de expresie în cursul povestirii, descendenții lui Abraham sunt făcuți să se ducă în Egipt „constrânși de Cuvânt", după expresia fericită și adecvată a *Midrașului*[48]. Ieșirea din Egipt va fi considerată nu doar un fapt istoric, eliberarea unui popor dintr-o sclavie socială și politică, ci, într-un mod mult mai radical, ca o debarasare de multiple alienări. Înainte de orice altceva, de inhibiția vorbirii. Explozia libertății sensibilizează până și fibra cea mai intimă, în care impulsul către existență ajunge să risipească

apăsarea sufocantă a închistării în servitute, până la izbucnirea finală a cântului. Cântarea Mării, care țâșnește de pe buzele profetului și ale poporului întreg, exprimă într-o limbă fremătătoare, în termeni de celebrare și gratitudine, zborul cuvântului în sfârșit eliberat. Ieșirea din Egipt nu se împlinește deplin și ireversibil decât cu începere de la această elevație, care pune bazele viitorului unei națiuni, realizând prin această *trecere* spre libertate orientarea decisivă a ființei sale, a oricărei ființe care luptă împotriva degradării și a nimicirii sale[49].

Această supremă disponibilitate degrevată de servituți înalță un întreg popor la demnitatea exemplară a universalului, la reculegerea ascultării. Capacitate de absorbție care este deja ruptură de imanența subiectivă, ce se va adânci și se va purifica odată cu promulgarea celor Zece Cuvinte[50]. Tradiția va incorpora această revelație sinaitică – mesaj verbal consemnat ulterior în „*Tora* scrisă"[51] – „*Torei* orale" ca fiind contemporană celei scrise și însoțind-o de la începuturi. Faptul că înțelepciunea evreiască a recunoscut prezența divină în lume în primul rând prin acest Cuvânt constituie, indiscutabil, o invitație fără echivoc de a ne pune întrebări asupra valorii și semnificației acestui limbaj care a devenit Scriptură[52] și a ne interoga în ce măsură orice vorbire nu trimite la intenția și mesajul acestui discurs originar.

Aceste elemente determină indicii care permit să se discearnă o intuiție generală privind natura limbajului, apariția și practica sa. Dacă alăturăm reperele răspândite în *Biblia* ebraică, atunci

constatăm, fără dubiu, locul important pe care-l ocupă în aceasta limbajul[53]. Forma povestirii şi structura ei dovedesc o experienţă specifică, vastă şi profundă, cu toate că neintenţionată, care va marca într-un mod hotărâtor cultura ebraică. Din aceste descrieri concrete pot fi reţinute două puncte esenţiale. Primul este prezentarea activităţii lingvistice ca integrată în lume şi în istorie, în ansamblul experienţei umane individuale şi colective. Ea nu constituie un domeniu limitat sau autonom, ci presupune o concepţie (netematizată) despre raportul dintre limbaj şi real. *Biblia* pare că face din limbaj o esenţă superioară, care provine din verbul divin, şi nu un simplu instrument, astfel că limbajul este mai mult decât un limbaj, ridicând până şi problema omului şi a locului său în lume. Evident, omul se slujeşte de limbaj pentru a comunica, dar prin originea şi esenţa sa limbajul ţine de un alt ordin. Al doilea punct, care ne pare strâns legat de primul şi decurgând din acesta, priveşte practica limbajului şi modul său de dezvoltare[54]. Dialogul dintre om şi Dumnezeu, pe de o parte, şi al omului cu aproapele său, pe de altă parte, trebuie să se angajeze pe baza structurii verticale a limbajului. În *Biblie*, vorbirea este în genere dialogală. Ea este chemare sau răspuns, dar totdeauna tentativă de comunicare, discurs tinzând către un interlocutor real sau virtual. Această dimensiune dialogală conturează, incontestabil, aspectul particular al întâlnirii dintre Dumnezeu şi om în cadrul Legământului, plasată sub semnul unei căutări permanente a deschiderii spre celălalt.

Față în față, cum vorbește omul aproapelui său[55].

Dialogul constituie în același timp axul principal în jurul căruia se leagă relația orizontală interumană în dificila căutare a concordiei familiale și sociale.

Astfel, pentru cele două probleme-cheie ale înțelegerii naturii limbajului și a practicii sale, *Biblia* înfățișează o experiență și o structură care ar putea servi ca bază unei concepții elaborate și sistematice a temei limbajului. Literatura talmudică se va inspira din această experiență pentru a sublinia demnitatea limbajului și obligațiile practice care derivă din ea. Pe de altă parte, ea va dezvolta o hermeneutică ale cărei rădăcini se află în principiile tezaurizate în cuvântul biblic. Maeștrii *Talmudului* nu doar vor întări noțiunea de Scriptură sfântă ca text de referință, ci vor și stabili principiul interpretării ei. Acesta se bazează pe limbajul textului, pe înțelegerea a ceea ce numim de obicei literalitate. Totuși, trecerea de la implicit la explicit, teoretizarea și în consecință abordarea filosofică a problemei nu vor fi încercate de-a lungul istoriei decât progresiv și de altfel foarte inegal. În ce privește gândirea evreiască, va trebui așteptată întâlnirea cu alte tradiții culturale pentru ca în cadrul ei să fie întreprinsă, la răscrucea influențelor diverse, o elaborare sistematică ce se va revărsa, numai în timpurile moderne, într-o adevărată filosofie a limbajului.

Note

1. T.B. Meghila 9 a, b; Meghilat Taanit, ultimul capitol. Despre traducere în general vezi T.B. Meghila 3 a.
2. Ebraica ar fi limba absolutului, limba naturală a îngerilor. Dimpotrivă, aramaica, prototip al tuturor jargoanelor evreiești din vremea exilului, nu ar fi decât o degradare a cărei semnificație le scapă cu totul. Aramaica, la fel ca și celelalte idiomuri create în țările exilului, nu este decât o patrie provizorie și de rătăcire în comparație cu adevărata patrie ebraică a originii și a viitorului.

   După R. Iehuda ben Beṭalel Löw, Maharalul din Praga, *Talmudul* a fost întocmit în aramaică deoarece constituie aplicarea absolutului *Torei* (ebraic) la detaliile vieții cotidiene. Vezi *Dereh Haim,* 5:22.
3. Cf. *Kuzari,* 2:68: „Limbii ebraice i s-a întâmplat ceea ce li s-a întâmplat celor care o utilizau": popor și limbă au avut același destin.
4. Ritual al *Kiduș*-ului zilelor de sărbătoare.
5. Cf. „Limba este respirația sonoră a patriei" (F. Kafka, trăind la Praga, suferă pentru că nu cunoaște nici ceha, nici ebraica) în Gustav Janouch, *Kafka m'a dit,* Calmann-Lévy, Paris, 1952, p. 131.
6. În mărturisirea păcatelor din ritualul de Iom Kipur, o treime din greșelile enumerate se referă la limbaj. Vezi T.B. Sota 42 a.
7. După expresia lui Lacan: „Maladire" [cuvânt compus din *maladie* (boală) și *dire* (a spune)]. Cf. Ps. 12: 3; 34: 14; 52: 3; 101: 5; 120: 2; Prov. 6: 12; 10: 18; 16: 27; 17: 4; 26: 21.

8. Cf. Abraham Heschel, *Dieu en quête de l'homme,* Seuil, Paris, 1968, p. 268. „În *Biblie* a vorbi înseamnă a acționa, iar cuvântul este mai mult decât o formă de expresie – este vehiculul puterii divine, misterul creației... Dacă nu ne izbim de cuvinte... *Biblia* încetează să mai fie Scriptura".
9. Psalmistul a reținut interpretarea *cuvântului creator:* „Cu *cuvântul* Domnului cerurile s-au întărit" (33:6). Actul creațiunii este văzut ca un proces lingvistic: „El *a zis* și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit" (*id.* 9). „În veac, Doamne, *cuvântul* Tău rămâne în cer" (119:89). Tot astfel în *Mișna*: „Lumea a fost creată prin *Zece Cuvinte*" *(Avot,* 5:1). *Midrașul* relatează în același sens că *Tora* – care se exprimă prin limbaj și prin cuvânt – a precedat apariția universului material. Fazele succesive sunt ritmate invariabil de relația dintre actul creator și cuvânt: versetele 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29.

Cf. „Această splendoare inițială, această lumină non-solară a primei zile... nu este de la început o lumină destinată ochilor, ci o lumină alcătuită din sunete... o explozie sonoră: este muzica fetală a lumii", C. Vigée, *La faille du regard,* Flammarion, Paris, 1987, p. 93.
10. Această experiență a indus un mod de gândire care, respectând unitatea originară a creațiunii, stabilește un raport cu lumea care refuză să consacre o dihotomie rigidă între real și limbaj. S-a relevat adesea că limba ebraică desemnează prin același termen elemente pe care alte limbi le opun. Unitate a spațiului și a timpului: *Olam* înseamnă în același timp lume și eternitate; unitate a cuvintelor și a obiectelor: *Davar* înseamnă în același timp lucru și cuvânt. În general vorbind, în universul biblic

sensibilul comportă o semnificație prin natură, participă la inteligibil prin creație. Vezi André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz,* Seuil, Paris, 1970, p. 99.

11. *Deut.* 4:12.
12. *Ibid.* 5:4.
13. *Ex.* 20:1; *ibid.* 34:28. Cf. Ps. „Începutul cuvintelor Tale este adevărul" (119:160).
14. Să notăm totuși că, fixând cuvântul viu, scrisul produce o lucrare autonomă, care ascultă de legi proprii și pretinde o hermeneutică deschisă către alte orizonturi. Vezi *infra* nota 52, p. 52.
15. *Gen.* 2: 19, 20: „Și Domnul Dumnezeu, care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor pe potriva lui".
16. În acest capitol omul-Adam este în general desemnat prin articolul hotărât: ***haAdam.*** În acest verset, dimpotrivă, textul precizează *Adamul,* indicând astfel că nu este vorba despre un individ precis, ci despre om.
17. *Gen.* 1:27.
18. Fapt cu atât mai remarcabil cu cât versetul insistă în trei rânduri asupra unicului *act* de creație: „Și a *creat* Dumnezeu pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a *creat;* a *creat* bărbat și femeie".

    Cf. Rași: Omul a fost creat într-un mod care convenea în mod special naturii sale. „Totul a fost creat prin cuvânt, în vreme ce el a fost creat cu

mâinile, cum stă scris: Tu ai pus peste mine mâna Ta (Ps. 139:5)".

19. *Gen.* 1:27.
20. Cf. T.B. Meghila 3a: „Traducerea *Torei* de către Onkelos prozelitul a fost condusă de R. Eliezer şi R. Iehoşua". Vezi şi Maimonide, *Călăuza,* 2:33.
21. În eseul său „Sur le langage en général et sur le langage de l'homme" (apărut în 1916, reprodus în *Mythe et violence,* Denoël, Paris, 1971), Walter Benjamin se bazează pe o interesantă exegeză a primelor capitole ale *Genezei* pentru a dezvolta o viziune teologică a istoriei luând ca referinţă diferitele stadii ale relaţiei umanităţii cu limbajul. El propune acolo o metafizică a cunoaşterii întemeiată pe funcţia primordială a limbajului. După el, istoria umanităţii se caracterizează printr-o decădere faţă de stadiul primordial, în care „limbajul paradisiac" era dacă nu creator de realitate, cum fusese cuvântul divin, coincidea încă perfect cu lucrurile pe care le desemnează (*Gen.* 2: 18-24, denominarea de către Adam, „părinte al oamenilor şi părinte al filosofiei", a „numelor"). Căderea constă în degradarea limbajului într-un instrument de comunicare prăbuşit în abisul vorbăriei, după cum o revelează relatarea despre Turnul Babel (*Gen.* 11:1-9).

„Întru Dumnezeu numele este creator, căci este cuvânt, iar cuvântul lui Dumnezeu este cognitiv, căci este un nume. «Şi a văzut Dumnezeu că este bine»; adică: El a luat cunoştinţă prin nume. Coincidenţa absolută dintre nume şi cunoaştere nu există decât întru Dumnezeu. Numai întru Dumnezeu numele este nume, căci el este identic în modul cel mai intim cuvântului creator, pur mijloc de cunoaştere. Aceasta înseamnă că Dumnezeu a

făcut lucrurile cognoscibile prin numele lor. Dar nu mai puțin omul numește lucrurile după cunoașterea sa limitată".

Analiza noastră, care împrumută unele elemente din teoria dezvoltată de Benjamin, recunoaște, desigur, că în comparație cu intensitatea creatoare a verbului divin limbajul uman rămâne mereu de o esență limitată. Totuși nu vedem în aceasta o ruptură a omului de el însuși, cu societatea și cu natura, ci mai curând o chemare pentru a elibera în el, constant, „limba adevărului". În *Biblie* această eliberare trece în mod necesar prin întâlnirea aproapelui, astfel că aspectul comunicativ al limbajului îmbracă o semnificație etică esențială, caracteristică esenței sale. Distanța dintre limbajul uman și cuvântul divin nu trebuie percepută ca o cădere, ca un declin definitiv, ci constituie urzeala pe care se țese progresul moral al omenirii. Dacă marchează corect esența orală* a omului, puterea denominativă dată lui nu are, credem, în *Biblie*, ca scop unic și ultim cunoașterea, ci se extinde și asupra conduitei.

Pentru Benjamin restaurarea „limbajului paradisiac" ar trece prin opera de traducere, socotită drept una mesianică, teză pe care o dezvoltă în „Tâche du traducteur". (Vezi Stéphane Mosès, *L'ange de l'Histoire,* Seuil, Paris, 1992, p. 100-105).

22. Nominarea personalizează realitățile desemnate și structurează universul. Pentru om lumea nu se bucură de existență decât în măsura în care numește ceea ce percepe. Numele apare astfel, logic și cronologic, ca element de bază al limbajului.

---

* În original: *langagière* (n.tr.)

23. Vezi *infra* p. 83 și 92. În general însă comentatorii au tendința să considere această denominare ca o surprindere a esenței reale inerente naturii lucrurilor. Cf. David Kimhi (Redak): „acest nume corespunde naturii sale" (adică substanței sale atemporale) sau Seforno: „Acest nume trimite la «forma» ființei astfel desemnate, sufletul ei, care-i permite să-și actualizeze natura specifică (adică, în termeni aristotelici, dezvoltarea sa). În orice caz, relație armonică a lumii și limbajului.

24. *Midrașul* scoate perfect în relief rolul capital pe care l-a jucat actul nominației în conștientizarea omului de către sine însuși și a situației lui singulare în lume.

„Când a hotărât să creeze omul, Dumnezeu a cerut sfatul îngerilor slujitori. El le-a spus: «Să facem omul» (*Gen.* 1:26). Ei întrebară: care va fi natura lui? – Înțelepciunea lui o va întrece pe a voastră. Dumnezeu făcu să treacă prin fața lor animalele, vitele și păsările, întrebându-i: care este numele lor? Ei nu știură să răspundă. Dumnezeu aduse animalele înaintea lui Adam și-l întrebă: care este numele lor? El spuse: acesta este un bou (*șor*), acesta este un măgar (*hamor*), aceasta este o cămilă (*gamal*). – Dar tu, care este numele tău? – Se cuvine să mă cheme *Adam,* căci am fost creat din *Adama* (pământ). – Iar eu, care este numele meu? – Se cuvine să te cheme *Adonai* (stăpânul meu), căci tu ești stăpânul tuturor creaturilor. R. *Aha* spune: «Eu sunt Hașem, acesta este Numele meu», este Numele pe care mi l-a dat primul Adam" (*Gen. Rabba* 17:4).

Midrașul nu concepe actul numirii ca pe o simplă atribuire de etichete, ci ca pe o interpretare. De altfel, să ne amintim că povestirea operează cu

injoncțiuni lingvistice. *Adam* se află în raport lingvistic cu *Adama și Ișa* (femeie) derivă de la rădăcina *Iș* (bărbat). Vezi *Gen. Rabba* 18.

25. Titlurile ebraice ale cărților *Pentateuhului* evocă – ceea ce dispare cu totul în traduceri – rezonanța lingvistică și tempoul istoric ce ritmează desfășurarea narațiunii biblice.

    Geneza: *Bereșit* (Început, inițiere).
    Exodul: *Șemot* (Nume).
    Leviticul: *Va-ikra* (El chemă).
    Numerii: *Bemidbar* (În deșert: rădăcină DBR (a vorbi): Loc al cuvântului.
    Deuteronom: *Devarim* (Cuvinte).
    Biblia ebraică începe cu *Bereșit* (Început) și se încheie cu *Divre halamim* (Cuvintele zilelor).

26. Vezi cu privire la acest subiect analizele detaliate ale lui André Neher, *L'exil de la parole, op. cit.*, p. 99 și urm.
27. *Gen* 2:23 și 3:20. Prin aceste denominări Eva intră cu Adam într-un raport precis de existență ca femeie și ca mamă, „în fața lui". Începe o proximitate care însă niciodată nu va ajunge o relație de reciprocitate, ca pereche purtătoare de istorie.
28. *Gen.* 4:8.
29. *Midrașul* va reconstitui discursul, bazându-se pe considerații generale privind principalele cauze posibile ale conflictelor: proprietate, sex, voință de putere. Cf. *Gen. Rabba* 22:8.

    Spinoza constată plin de regret lacuna din text care ne împiedică „să știm ce i-a spus Cain fratelui său", *Traité théologico-politique, op. cit.*, cap. 9.
30. *Gen.* 11:1-9.
31. În comentariul său, Abravanel subliniază perfect aspectul acesta. El relevă în special conexiunile

posibile dintre capitolele 10 și 11. Construcția „orașului și turnului" ar fi consecutivă venirii la putere a monarhului absolut Nimrod. Abravanel stabilește o legătură între instalarea acestui regim totalitar și dictatorial și întemeierea unei tehnici care o ia în chip deliberat înaintea omului. Vezi și Benno Jacob, *Genesis*, Berlin, 1930.

32: *Gen.* 11, versetele 3 și 4.

33. Rolul și folosirea unei tehnici lingvistice în formarea unui tip de societate au fost foarte bine descrise de Orwell, *1984*.

34. *Gen.* 11:6,7.

35. Vezi de pildă comentariul lui Rași: „Din aceasta înveți în ce măsură dezbinarea dintre oameni este urâtă de Dumnezeu și cât este de măreață pacea" (*Gen.* 11:9).

36. Contrar interpretării „prometeene" a acestui pasaj, s-ar părea că în cauză era nu activitatea tehnică, socotită explicit o operă de civilizație legitimă și recomandată (*Gen.* 1:28 și comentariul lui Nahmanide), ci degradarea morală pe care o provocase (Cf. *Pirke de-rabbi Eliezer*, cap. 24). Vezi și Samson Raphaël Hirsch, *Dix-neuf épîtres sur le judaïsme*, tradus din germană de M.R. Hayoun, Cerf, Paris, 1987, p. 102, și J.D. Soloveichik, *Le croyant solitaire*, trad. și prefață Benjamin Gross, Ed. Agenției evreiești, Ierusalim, 1978.

37. *Gen.* 3:9. Întrebare retorică: Cf. Rași: „cu scopul de-a porni dialogul [...] ca să nu-i fie teamă să răspundă".

38. *Ibid.* 12: „Zis-a Adam: «Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat»". Greșeala este aruncată asupra femeii, iar

o parte din răspundere îi incumbă şi lui Dumnezeu, care a plasat-o lângă el!

39. *Ibid.* 4:9. De notat similitudinea de stil a întrebării adresate lui Adam şi lui Cain.
40. Cf. *Gen.* 4:9: „Nu ştiu! Au doară eu sunt păzitorul fratelui meu?". După Raşi, nici reacţia relatată în versetul 13 nu priveşte remuşcarea, ci pedeapsa. Vezi *Gen. Rabba* 22:9 şi *Tanhuma*, *Gen.* 9.
41. Cf. *Gen. Rabba* 12. „Coloana pe care se sprijină lumea" (Maimonide, *Codul,* Hilhot Avodat Kohavim, 1, 2).
42. *Gen.* 20:7: „...că e prooroc, şi se va ruga pentru tine". Vezi şi Iov 42:10. Cf. David Cohen, *Kol haNevua,* Ierusalim, 1970, p. 42 şi André Neher, *L'essence du prophétisme,* Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 163 şi urm. La limită, pentru a te ruga şi a te deschide în faţa divinului trebuie să fii profet, să asculţi şi să răspunzi ca un ecou. Cuvintele rugăciunii ar fi cele ale izvorului de la care emană.
43. *Ibid.* 12:4; 22:1. Vezi şi Is. 6:8.
44. *Ibid.* 17: 1.
45. *Ibid.* 12:11; 16:2, 5, 6; 18:6; 21:10.
46. *Ibid.* 13.8.
47. *Ibid.* 22:16.
48: *Sifre Deut.* 26:5.
49. Ex. cap. 12. *Talmudul* propune lectura unor versete din acest cânt în perspectiva învierii morţilor şi a vieţii eterne. Vezi T.B. Sanh. 91 b.
50. „Cuvintele Legământului"; cele „Zece Cuvinte": *Ex.* 34:28; *Deut.* 10:4; 4:13. *Mişna* (*Avot* 4:1) consideră creaţiunea ca fiind efectuată prin zece *Maamarot* şi Revelaţia prin zece *Dibrot.* Unii stabilesc o paralelă între aceste „cuvinte" şi văd în trecerea de la *Maamar la Dibur* un progres al

inserției Cuvântului în lume. Cf. Maharal, *Gevurot Haşem,* cap. 56.

51. Manifestare a lui Dumnezeu prin vorbire: „Domnul v-a grăit din mijlocul focului; fața Lui n-ați văzut-o, ci *numai glasul* I l-ați auzit" (*Deut.* 4:12). „Căci acestea [*cuvintele*] nu sunt în deșert date vouă..." (*ibid.* 32: 47). Dumnezeu se relevă prin cuvânt, și nu printr-o manifestare vizibilă. Dumnezeu vorbește și omul îi vorbește, iată marea împlinire a lui Israel.
52. „Scriptura" va conserva în tradiția iudaismului marca și exigența oralității, în care vede plenitudinea discursului. Cf. H. Meschonnic, *Le signe et le poème,* Paris, 1975, p. 536: „Funcționării orale (și descrierilor ei în *Biblie*) îi corespunde însuși numele de *Biblie* în tradiția evreiască, aceasta integrând scrisul în lectură". Tradiția rabinică desemnează textul *Bibliei* ca *Mikra* (lectură): cuvânt ascultat și auzit mai degrabă decât interpretat ulterior prin exegeza unui text. Cf. „Și a zis Domnul către Moise «Scrie-ți *cuvintele* acestea, *căci pe cuvintele acestea* închei Eu legământ cu tine și cu Israel!»" (*Ex.* 34:27). Vezi *supra* nota 8, p. 44.
53. Formularea din povestirea biblică îngăduie perceperea implicării limbajului în viața cotidiană și cântărirea însemnătății lui pentru formarea și dezvoltarea societății. Încercarea lui Abraham este reluată de către Israel, după ieșirea din Egipt, într-un proiect colectiv. La nivelul acesta, ca și în plan individual, desfășurarea cuvântului se izbește de fals, minciună, confuzie. Aceste denaturări au jucat un rol capital, frânând forțele creatoare ale poporului și împiedicând proiectul său fondator. Semnalăm între altele: Defăimare: *Num.* 13:22.

Calomnie: *Lev.* 13 (vezi *T.B. Arahin* 15 b; *Lev. Rabba* 16:1). Valoarea cuvântului, jurământ: *Ex.* 20:6; *Deut.* 11:20; *Ez.* 17:12-21. Refuz al cuvântului: cartea lui Iona.

54. Cf. „Precum se coboară ploaia şi zăpada din cer şi nu se mai întorc până nu adapă pământul şi-l fac de răsare şi rodeşte şi dă sămânţă semănătorului şi pâine spre mâncare, tot astfel [este] rostirea care iese din gura mea: ea nu se întoarce către mine fără să dea rod, ci face voia mea şi împlineşte rostul pe care i l-am dat" (Is. 55: 10, 11).
55. *Ex.* 33: 11.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul II

Iudaismul elenistic

Traducerea Septuagintei

O primă întâlnire între universul biblic şi o tradiţie culturală diferită se produce în chiar momentul în care Orientul întreg, ca urmare a cuceririlor lui Alexandru cel Mare, intră în contact cu elenismul. Încă din secolul al III-lea înaintea erei noastre, la Alexandria, începe opera de traducere în greceşte, în numeroase versiuni, a *Pentateuhului*, apoi a *Bibliei*, dintre care cea mai remarcabilă şi mai influentă ulterior pentru gândirea iudaismului şi mai cu seamă a creştinismului este *Septuaginta*. Se va nota cu interes faptul că fuziunea celor două atitudini mentale şi trecerea de la un mediu cultural la un altul se produce la nivelul limbii. Într-adevăr, *Septuaginta*, departe de a urmări o traducere literală, se doreşte în chip deliberat interpretativă şi deviază semnificaţia termenilor ebraici către un sens net filosofic. Ceea ce în textul ebraic este de ordinul evenimentului şi al istoriei capătă în textul grecesc un aspect static şi abstract, care orientează sensul originalului într-un spirit nou, mai conform cu mentalitatea şi realitatea socială a momentului. Vreme de circa trei secole, *Septuaginta* îşi impune prezenţa şi modelul de activitate cultuală şi culturală evreilor din Alexandria, organizându-le viaţa privată şi publică, operând o deschidere a

prezenței istorice, a conținutului legal și a limbii *Bibliei* către filosofie.

Philon din Alexandria și metoda alegorică

Din această îndelungată lucrare de îmbogățire mutuală a celor două culturi, care s-a concretizat în lucrări de istorie, de exegeză, de literatură, de gramatică, de educație, nu au rămas decât foarte puține amintiri. Cu toate acestea, tradiția iudeo-alexandrină a produs în secolul I al erei noastre un interpret original, care i-a adunat moștenirea și i-a dat, prin intermediul unei opere întocmite în greceşte care ne-a parvenit aproape în totalitate, o coerentă expresie filosofică în sensul cel mai clasic al termenului. Expusă sub formă de comentarii la Legea lui Moise, opera lui Philon din Alexandria (către anul 13 înaintea erei noastre – 54 era noastră) prezintă totuși un sistem dezvoltat conform perspectivelor logice ale unei reflecții filosofice având ca obiect teologia, cosmologia și antropologia[1]. Asociind terminologia *Bibliei* sistemelor filosofice care-i erau familiare, referindu-se adesea la mistica lui Platon, Philon se consacră degajării din povestirile și datele biblice a temelor generale care se pretează unei formulări filosofice. Pentru a armoniza textul cu aceste concepții, el va recurge la metoda alegoriei, care-i va permite, pe deasupra, să confere un sens universal evenimentului particular. El va fi astfel primul gânditor evreu ce schițează o teorie a

limbajului care, fără să fie formulată consecvent, aduce o contribuție însemnată la elucidarea problemelor acestei teme[2]. Ea reține, desigur, principiile elaborate de greci, dar le descifrează rămânând fidelă față de orientarea gândirii biblice.

Vom examina succesiv în ce mod consideră Philon statutul ebraicii în raport cu greaca, problema originii limbajului și a diversității limbilor și în sfârșit funcția și rolul limbajului în cadrul general al concepției sale privind creația și raporturile dintre transcendența divină și realitatea materială și umană a lumii.

Statutul limbii: ebraica și greaca

Dacă Philon își îndreaptă, incontestabil, atenția către problemele limbajului, către relațiile dintre gândire și limbaj, el nu pare să fie foarte conștient de specificitatea fiecărei „limbi" ca expresie a unei culturi anume. Impregnat de cultură grecească, el socotește, odată cu ansamblul contemporanilor săi, că limba greacă este superioară tuturor limbilor „barbare"[3] și se felicită pentru traducerea *Bibliei* în greceşte, care s-ar fi întreprins sub efectul unei inspirații profetice[4]. În Babilonia, ca de altfel și în Țara Sfântă, aramaica înlocuise treptat ebraica. Un proces analog se produce la Alexandria, unde greaca ia locul ebraicii. Pentru Philon, ebraica este „limba strămoșilor"[5]; el nu zăbovește niciodată asupra descrierii calităților ei sau a caracterului ei special, în vreme ce glorifică

superioritatea limbii greceşti. După analiza scrierilor sale, pare dificil de stabilit cu certitudine dacă Philon cunoştea ebraica sau până unde mergea această cunoaştere. Cu toate că face adesea remarci asupra etimologiei greceşti sau ebraice a unor termeni din *Septuaginta*, el îşi rezervă comentariile pentru conţinutul mesajului biblic. Metoda alegorică, de care se foloseşte amplu, nu se bazează pe observaţii lingvistice, ci pe convingerea că, dincolo de relatarea faptelor, textul profetic are o semnificaţie profundă, pe care se străduieşte s-o scoată în relief. Eroii biblici ai *Torei* sunt identificaţi cu principii fie ale naturii, fie ale omului, ale corpului, sufletului, intelectului acestuia, ceea ce permite sintezei realizate de Philon să apară ca o interpretare filosofică a *Torei*, adică universală, neasociată particular unei naţiuni, nici unei limbi.

Natura limbajului

Ocupându-se de natura limbajului, el glosează versetul din *Geneză* după care Dumnezeu i-a adus lui Adam toate animalele pentru a vedea cum le va numi[6]. Philon se desparte în mod explicit de filosofii care susţin originea naturală a limbajului[7] sau afirmă originea lui convenţională, adică arbitrară (ca Aristotel). După el, numele au fost atribuite de Adam animalelor ca şi tuturor fiinţelor în conformitate cu adevărata lor natură. Acesta era în măsură s-o facă „datorită pătrunderii unui om

înzestrat cu știință și superior prin înțelepciune", căci era cel dintâi, „primul născut", apt să le guverneze în calitate de căpetenie. Teorie care o amintește pe a „legislatorului" lui Platon, dar, contrar autorului lui *Cratylos*[8], Philon socotește – adaptându-și argumentația unei optici evreiești – că, pentru a izbuti o denominare adecvată, Adam a fost inspirat de Dumnezeu:

> El a făcut foarte bine dând primului om atribuirea numelor, căci este o lucrare de înțelepciune și de ordin regesc; înțeleaptă era această ființă care obținuse prin sine însăși cunoașterea și învățătura, deoarece era născută din mâinile lui Dumnezeu; în afară de asta era rege... Dumnezeu, care-l modelase cu grijă, îl socotea demn de locul al doilea, făcând din el și locțiitorul său, și căpetenia peste tot restul creațiunii.

Adam avea deci știința necesară pentru a proceda la această operațiune, iar Dumnezeu dorea să-l pună la încercare

> trezind dispoziția lui înnăscută [...] pentru a-l invita să facă de unul singur atribuirea de nume, care nu au fost nici deplasate, nici discordante, ci întru totul grăitoare pentru calitățile obiectului lor[9].

Cu toate că este vorba probabil despre ebraică, nu se face nici o precizare cu privire la limba specifică în care aceste nume au fost impuse lucrurilor. Într-adevăr, socotește autorul, „confuzia limbilor" după episodul Turnului Babel a stat la originea diversificării limbilor[10]. Acest exemplu ne indică limpede că, dacă metoda de expunere este filosofică, referindu-se la înțelepciunea greacă,

fondul gândirii lui Philon rămâne în esență fidel metafizicii biblice.

Acest principiu este confirmat în mod cât se poate de evident dacă se încearcă aprofundarea fundamentului psihologic, apoi metafizic al punctului de vedere pe care tocmai l-am expus[11].

Reflectând cu privire la raporturile dintre gândire și limbaj, Philon apreciază că numai un limbaj legat mai degrabă de spirit decât de percepția simțurilor poate fi socotit autentic. Referindu-se la Moise și Aaron, el explică refuzul lui Moise de a se duce în Egipt – simbol de materialitate – prin refuzul de a folosi limbajul produs de organele vorbirii în locul limbajului derivând numai de la înțelegerea principiilor adevăratei înțelepciuni[12]. El nu va discuta cu „sofiștii" din Egipt decât întărit de prezența fratelui său, „atunci când Dumnezeu se va manifesta și va aduce la perfecțiune toate calitățile de stil necesare pentru exprimarea ideilor"[13]: Aaron va fi „gura" lui, „profetul" său. Identificându-l pe Moise cu spiritul și pe Aaron cu cuvântul, Philon conchide:

> Toate aceste însușiri aparțin limbajului, care este fratele spiritului, căci spiritul este izvorul cuvintelor, iar limbajul locul din care țâșnește izvorul, pentru că întreg conținutul gândirii iese la lumină prin limbaj așa cum apa curge din izvor.

Așadar limbajul provine din spirit:

> El este tălmaciul a ceea ce spiritul a hotărât în sfatul său; și tot el este profetul și crainicul profețiilor

pe care spiritul nu încetează să le trimită din adâncul hăurilor nevăzute şi de neatins.

Logosul

Vorbirea permite spiritului să se exprime şi să se manifeste în lume. De fapt, Philon reuneşte cele două aspecte, intern şi extern, ale aceleiaşi substanţe într-un termen unic şi deseori echivoc, ce susţine în acest punct, ca în multe altele, cum vom vedea, structura edificiului gândirii sale: logosul.

> Logosul-raţiune implicat în gândire este şi expresia care curge pe calea gurii şi a limbii. Perfecţiunea însumată a acestor două forme ale „logos"-ului, iată marele dar pe care Dumnezeu, în mila lui, l-a dat credincioşilor săi[14].

Să remarcăm că Philon nu uită să sublinieze – şi în acest punct esenţial se delimitează de izvoarele sale greceşti – mişcarea prin care Dumnezeu se îndreaptă binevoitor către om. Inspiraţia indispensabilă unei estimări corecte a naturii lucrurilor de care se bucură Adam, apoi Moise, este un dar divin, care îngăduie primitorului să descopere urma celui care-l oferă. Noţiunea de limbaj aşa cum am perceput-o prin expresia „logos" capătă în această teorie o dimensiune transcendentală: limbajul omenesc trimite la limbajul divin. Într-adevăr, logosul explică modul în care se produce pătrunderea gândirii creatoare a lui Dumnezeu în lume şi în creatură. El este în acelaşi timp înţelepciune divină şi forţă creatoare şi,

ca arhetip al creației, joacă rolul de intermediar între transcendența divină și lume. Acest cuvânt-idee, care grăiește și despre modalitățile actului creator, și despre inspirația profetică, primește astfel o semnificație metafizică: cuvânt al Domnului, cuvânt al omului, cuvânt al universului. Limbajul se manifestă ca o emanație divină în cursul facerii lumii. De-a lungul descrierii, cuvântul pare să fie nu doar un instrument al creațiunii, ci creațiunea însăși, identic cu esența sa. Cuvânt care se înscrie în cartea creațiunii sub forma cerului și a pământului[15]. Acest metalimbaj divin, care ține de ordinul Ideilor, ignoră orice amestec și orice notă particulară:

> prin subtilitatea lui, el o ia înaintea auzului, este *văzut* de către sufletul curat datorită agerimii care ține de viziune[16].

El se revarsă în sufletul omului, unde se preface în unități sesizabile, structurate în verbe și substantive, în cuvânt concret perceput ca un fenomen audibil. Philon descrie această relație recurgând la imaginea scării, care, în ce-l privește pe om, este sufletul.

> Pe toată lungimea ei urcă și coboară neîntrerupt Cuvintele divine: când urcă, ele antrenează sufletul spre înalt, rupându-i legăturile cu tot ce este supus morții și lăsându-l să contemple numai ceea ce merită să fie; când coboară, nu-l fac să cadă – căci nici Dumnezeu, nici Cuvântul său nu pot face rău –, ci, din dragoste față de oameni și milă pentru specia noastră, primesc să coboare în ajutorul nostru ca aliați, pentru a

da, printr-o inspirație salvatoare, o nouă viață sufletului, care pentru moment se află în trup de parcă ar fi purtat de un fluviu[17].

Philon încearcă să explice mecanismul acestei inspirații, logosul uman, rațiunea sau sufletul structurând limbajul, prin care absolutul se diversifică în unități audibile.

Din aceste analize reiese limpede și fără echivoc faptul că Philon acordă o importanță de netăgăduit temei limbajului, pe care o socotește o idee primordială în ordinea reflecțiilor sale. Remarcile lui privind problemele generale ale raportului dintre limbaj și realitate se înscriu în cadrul discuției transmise de greci asupra caracterului „natural" sau „convențional" al limbajului. Dar poziția lui în această controversă se bazează pe faptul că în *Biblie* creațiunea este în esență un fenomen verbal. Problema este grecească, dar teza adoptată, deși expusă în stil filosofic, este biblică. Limbajul divin ideal văzut ca un atribut divin este descris conform schemei platoniciene, căci este dificil să indici în logosul philonian partea Ideilor (întâia manifestare a înțelepciunii divine) și cea a limbajului propriu-zis[18]. Dar în orice caz limbajul nu este o forță cosmică, nici un produs convențional, ci o forță divină pe care puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu o statornicesc în același timp cu lumea[19].

Philon realizează astfel o sinteză seducătoare, dar confuză între înțelepciunea filosofică și învățătura *Bibliei*. Identificând idee și limbaj, el privează, credem, limbajul divin de spontaneitatea rostirii vocale, oprește desfășurarea ritmului său, a poeziei sale aspre, a voinței sale de dialog, care sunt tot atâtea semne distinctive ale verbului divin în *Biblia* ebraică. Se înțelege că, în acest context, atenția lui nu se îndreaptă spre o limbă anume și că el nu se străduiește defel să determine în ce idiom a fost creată lumea. Nu-l interesează dacă *Tora* pe care o comentează a fost scrisă în ebraică sau în greceşte, cu toate că limba greacă era socotită modelul general al limbii și se bucura de un prestigiu cultural necontestat. Să observăm în treacăt că această „teorie" a limbajului corespunde strict aspirațiilor societății evreiești alexandrine, care urmărea o expansiune spirituală și o afirmare a caracterului universal al esenței iudaismului. Particularismul evreu, istoria lui și în consecință limba lui, deși salvgardat în viață și în cult, este absorbit în planul gândirii de către universalismul evreu. Concepția privind limbajul apare astfel ca legată intim de realitatea socială a epocii, căreia îi scoate în relief orientările.

Va trebui să se aștepte peste zece secole pentru ca în aria mediteraneană a diasporei, și numai în aceasta, să reapară un demers, amintind de Philon, de întindere a unei punți între gândirea greacă și înțelepciunea evreiască. În cursul acestei

lungi perioade este elaborată în iudaismul palestinian și babilonian imensa operă colectivă a *Talmudului*, care va marca în chip decisiv modul de viață, dar și de gândire al maselor evreiești. Or, această întreprindere a recurs la o metodă de gândire foarte diferită de categoriile speculative ale filosofiei grecești. Este acesta motivul pentru care opera lui Philon n-a reținut atenția maeștrilor *Talmudului*, care nu amintesc niciodată omul sau vreuna din scrierile sale?[20] Această omisiune trebuie oare atribuită faptului că toate aceste scrieri au fost alcătuite în limba greacă, atât de diferită de ebraică și de aramaică prin natura și structura ei, și, pe de altă parte, faptului că centrul de gravitație al diasporei evreiești se deplasează către Orient, mai departe de influența civilizației elenice? Cert este că tentativa înainte-mergătoare a lui Philon n-a avut nici o continuare manifestă în tradiția evreiască. Filosofii evrei ai Evului Mediu, care vor dovedi totuși o tendință comparabilă în cea mai mare măsură cu a sa în ce privește relația cu civilizațiile înconjurătoare, nu se referă la tezele lui. În ceea ce privește mai îndeaproape intenția noastră, atunci când filosofii evrei vor întreprinde la rândul lor examinarea temei limbajului în lumina problematicii grecești, ei se vor raporta la *Biblia* ebraică și la comentariul ei talmudic. Materialitatea Textului ei, relatările sale, legislația sa, dar încă și poate în primul rând limba sa le vor servi drept reper: pornind de la literalitatea textului ebraic vor lucra ei la înnoirea sensului Tradiției.

Note

1. Vezi Valentin Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie,* Ed. Brill, Leiden, 1977.
2. Cf. Maren R. Niehoff, „What is a Name? Philo's mystical Philosophy of Language", în *Jewish Studies Quarterly,* 2, 1995, p. 220-252.
3. Printre care trebuie inclusă ebraica: cf. *De confusione linguarum,* 190.
4. *De vita Mosis,* cartea a doua, 26-44. Cf. *Lettre d'Aristée à Philocrate,* trad. franc. A. Pelletier, Paris, 1962 și Marguerite Harl, *La Bible grecque des Septante,* Paris, 1991.
5. *Ibid.*, 97.
6. *Gen.* 2:19. – *Quaestiones in Genesim,* 1:20,21. *De opificio,* 148, 149. Vezi H.A. Wolfson, *Religious Philosophy,* Cambrigde Mass., 1961, p. 225.
7. Fără îndoială Epicur. Interpretare materialistă a limbajului care se regăsește în naturalismul radical al lui Lucrețiu: „căci natura îmboldește oamenii să emită diferitele sunete ale limbajului, iar nevoia a făcut să apară numele lucrurilor" *(De rerum natura,* v. 1028 și urm.).
8. *Cratylos,* 435 C, 436 B. „Nu orice om e îndreptățit să statornicească numele, ci doar un creator de nume anumit; iar acesta ar fi, pe cât se pare, legiuitorul, o specie de creator ce se ivește cel mai rar printre oameni" (389 a).
9. Philon detaliază până și procedeul epistemologic al acestei numiri: „Adam a înregistrat imaginile nounoute ale corpurilor și lucrurilor și le-a dat numele potrivite, privind întocmai realitățile semnificate, astfel încât natura lor să fie în același timp enunțată

și gândită" *(De opificio* 150). Omul nu poate numi decât ceea ce spiritul său sesizează perfect. În consecință, nu ar putea să-I dea un nume lui Dumnezeu, care rămâne incognoscibil.

10. *De Confusione linguarum.*
11. Cf. D. Winston, „Aspects of Philo's Linguistic Theory", *Studia Philonica,* 1991, p. 109-125.
12. „Eu nu sunt om îndemânatic la vorbă [...], gura mea și limba mea sunt anevoioase" (Ex. 4: 10).
13. *Quod deterius,* 38-40.
14. *De migratione,* 70-73. Vezi și *ibid.* 78: „Limbajul și rațiunea n-au decât una și aceeași mamă, natura rațională a logosului, ai cărei copii nu pot fi decât frați". De altfel autorul recunoaște *(Quod deterius* 125 și urm.) limbajului un rol mai activ, cuvintele venind în întâmpinarea ideilor: „Așa cum se bucură spiritul care ascultă poemele lui Dumnezeu, tot așa limbajul acordat și atent, cumva, la zămislirile gândirii se bucură inevitabil [...], căci [spiritul] vrea să aducă gândurile pe lume, dar nu este în stare înainte ca sunetul produs de limbă și celelalte organe ale cuvântului să fi primit aceste gânduri, cum ar face-o o moașă, și să le fi adus la lumină".
15. *De opificio,* 4-6; 16-24.
16. *De migratione,* 52. Primordialitate acordată vederii (contemplării) asupra auzirii, bazată pe *Ex.* 20:22 și *Deut.* 4:12. „De atunci cuvintele lui Dumnezeu interesează această vedere care este proprie sufletului; și se adresează auzului cuvintele care se rostesc după categoriile substantivelor și verbelor" (*ibid.*, 49).
17. *De somniis,* 1, 147. M.R. Niehoff (nota 2, p. 65) insistă îndelung asupra metaforelor limbajului ca apă, lumină și sigiliu, pentru a deduce din ele precizări asupra naturii limbajului în concepția lui

Philon şi influenţa posibilă a acestei teorii asupra *Zoharului*. Vezi şi I. Liebes, *Torat haieţira şel Sefer Ieţira* (în ebraică), Schoken, Ierusalim – Tel Aviv, 2000, cap. 16.

18. „Căci *logos* este logosul-raţiune implicat în gândire şi de asemenea expresia care trece prin canalul gurii şi al limbii. Avuţia cea mare constă în perfecţiunea unită a acestor două forme de «logos»" *(De migratione,* 71).
19. „Căci fără inspiraţie nu ar exista limbaj sonor, iar cel ce inspiră limbajul este spiritul, aşa după cum [cel ce inspiră] spiritul este Dumnezeu" (*ibid.*, 82).
20. Opera lui „Philon evreul" va exercita, dimpotrivă, o influenţă profundă asupra cristologiei lui Pavel şi Ioan şi asupra celor dintâi Părinţi ai Bisericii, care vor dezvolta a sa teorie a „intermediarilor".

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

Capitolul III

Literatura Talmudului *şi a* Midraşului

Conceptul de Laşon haRa *(limba răului)*

Talmudul, care se doreşte o exegeză a Scripturii, are drept ţel esenţial stabilirea de reguli care să conducă viaţa cotidiană. Cu toate că deciziile sale practice au o prelungire speculativă, aceasta rămâne în general ascunsă ori se prezintă sub formă de apologuri. În ceea ce priveşte limbajul, trebuie constatat că nu face din el o problemă şi nu constituie pentru el o temă de reflecţie şi de investigaţie. El nu abordează subiectul frontal, ci se mulţumeşte să aprofundeze noţiunile oferite de textul biblic şi să concretizeze aplicarea lor în vederea unei comportări morale şi religioase dedicate căutării sfinţeniei. În acest sens dezvoltă el pe larg conceptul de *Laşon haRa* (limba răului) şi prezintă consecinţele distructive ale minciunii, ale calomniei şi ale bârfei pentru individ ca şi pentru societate. Schimbare a cuvântului creator în cuvânt al morţii, până acolo că gravitatea păcatului acesta este comparat cu cel al idolatriei, al uciderii şi al destrăbălării[1]. În general, el insistă asupra folosirii unei limbi curate şi exacte, demne şi nu vulgare[2].

Pornind tot de la elucidarea unui punct practic al *Halaha, Talmudul* abordează problema traducerii textului ebraic într-o limbă străină[3]. Traducerea

păstrează oare sacralitatea care aparține în mod ritual originalului? Părerile exprimate prezintă, ca de fiecare dată în dezbaterea talmudică, diferitele aspecte ale problemei, dar tendința generală tinde categoric spre un răspuns negativ. „Materialitatea" ebraică, „corpul" ebraic par obligatorii nu doar pentru obiectele cultului în care sunt inserate pasaje din *Tora*, ci și pentru ansamblul Scripturii sfinte. Să ne amintim că, în ciuda admirației exprimate de către anumiți maeștri față de frumusețea și claritatea limbii grecești, mergând până la a-i acorda un anume privilegiu, Înțelepții lui Israel au întâmpinat cu foarte mari rezerve traducerea *Septuagintei*, întreprinsă la inițiativa lui Ptolemeu Philadelphos din Alexandria[4] (285–246 î.e.n.).

Conceptul de Laşon haKodeş *(limba sfântă): primatul ebraicii*

În ceea ce privește esența limbajului, *Talmudul* reține, firește, implicit principiul pe care l-am definit în capitolul relativ la *Biblie*, dar își focalizează atenția asupra limbii *Torei*, numită *Laşon haKodeş*, limba sfântă[5]. Limbă originară, precedând crearea lumii, limbă a Revelației, ea permite să se ajungă la realitatea lucrurilor și deschide celui care o folosește perspectivele lumii viitoare[6]. Confirmarea principiului și concentrarea lui asupra unei limbi anume, ebraica, este ilustrată convingător prin transferul către literele cuvintelor a ceea ce afirmam în mod imprecis cu privire la

vorbire. Limbajul se exprimă prin cuvinte, acestea compuse din literele alfabetului: esențialul ar consta în cunoașterea valorii creatoare a literelor. Realizând o paralelă între facerea lumii și construirea sanctuarului în pustiu, *Talmudul* precizează că această din urmă lucrare a fost încredințată lui Bețalel, „căci el știa să lege literele prin care au fost create cerul și pământul"[7]. Este vorba, mai mult decât evident, despre literele alfabetului ebraic, care sunt semnificative prin sunetul lor, forma lor, grafia lor, și nu sunt semne arbitrare, menite doar să asigure comunicarea. Un text deosebit de important în această privință ne poate servi ca indicator al înaltei valori pe care *Talmudul* o acorda reprezentării scrise a semnelor și a formei literelor. Se știe că cinci litere își schimbă grafia când se situează la sfârșitul cuvântului[8], iar maeștrii se întreabă asupra originii acestei modificări:

> R. Irmyah, iar după alții R. Hiya bar Abba, estimează că ea a fost introdusă de profeți. – Poate fi admisă această părere? Ea merge împotrivă la ceea ce este scris: „Acestea sunt poruncile pe care Dumnezeu le-a dat lui Moise pentru fiii lui Israel pe muntele Sinai"[9], de unde deducem că de acum înainte nici un profet nu are puterea de a inova!... – De fapt nu este vorba de o inovație, ci de restaurarea unui principiu care căzuse în uitare și pe care profeții l-au restabilit.

Grafia literelor este parte integrantă a legatului *Torei* și trebuie trecută în categoria „poruncilor" *(mițvot)* imuabile din Sinai.

Aceste considerații, deși foarte parțiale și nesistematizate, confirmă totuși preexistența limbajului față de om, care-l primește ca pe un dar, și prevalența ebraicii față de celelalte limbi[10].

Metoda hermeneutică a Talmudului

Această idee specifică despre limbaj a avut foarte însemnate consecințe pentru metoda hermeneutică de interpretare a *Torei* în tradiția iudaică. Să ne oprim pentru moment numai la principiile fundamentale – și nu la diferitele reguli tehnice – privind rolul și natura foarte aparte a interpretării rabinice și derivând direct din această concepție lingvistică[11].

Admiterea originii divine a Cuvântului face să se acorde o atenție specială conținutului textului revelat, dar, de asemenea, și poate în primul rând, limbii, limbii ebraice în care a fost redactat și prin care a fost enunțat mesajul. Textul este cercetat pornindu-se de la vocabule, iar esența lucrurilor, precum sensul evenimentelor, este înțeleasă începând cu numele care le desemnează. Sondare a textului în expresia lui concretă, și aceasta în structura frazelor, dar și în cuvinte și mergând până la litere și caractere. Cu alte cuvinte, limbajul informează sau cel puțin îl orientează pe cititor în înțelegerea existenței, și nu este doar expresia unui joc pur lingvistic.

Aceasta ne aduce la al doilea punct: dacă Dumnezeu se manifestă prin cuvânt este pentru ca limbajul acesta să fie primit și acceptat. Din această

cauză, paradoxal, Revelația este inseparabilă de exegeză, care devine parte integrantă a ei. Într-adevăr, caracterul divin al acestui discurs plenar îi conferă o valoare transcendentă față de om, iar semnificația lui n-ar putea fi înțeleasă de acesta în totalitate și fără intermediari. Numai o interpretare permanentă îngăduie să se desprindă din ea, iar și iar și mereu altfel, sensul cu adevărat infinit al multiplelor sale aspecte. Semnificația zisă literală nu este decât unul din cele „șaptezeci de chipuri" prin care limbajul *Torei* transmite înțelepciunea divină[12]. *Midrașul*[13] reprezintă chiar această solicitare a textului prin care cititorul atent la chemarea externă smulge semnelor semnificația și ia parte la procesul continuu de înnoire a sensului. Această concepție de bază a dat hermeneuticii evreiești una din trăsăturile sale predominante: pluralitatea de sensuri a cuvintelor *Torei*[14]. Ea a determinat o mișcare de exegeză și comentariu a cărei amploare este străină altor culturi și care s-a impus tot mai mult, nu doar ca un indiciu specific înțelepciunii evreiești, ci și ca un mod de existență în istorie, urzeala în care se țese speranța evreiască. Credem că baza acestei tradiții hermeneutice, ale cărei dezvoltare și teoretizare le vom vedea în continuare, trebuie căutată în experiența crucială care este ascultarea Cuvântului *Bibliei*, în care limba ebraică purcede chiar de la izvorul ființei. Experiență originală, deconcertantă *a priori* pentru gândire și radical diferită de cea resimțită în lumea occidentală, unde în genere limba este percepută în dimensiunea ei orizontală,

ca o structură autonomă, sub aspectul său exclusiv funcțional sau gramatical.

Concepția filosofică și cea ebraică privind limbajul

Într-adevăr, ceea ce poate fi considerat ca experiența ebraică a limbajului, bazată pe unitatea originară a creațiunii, contrastează în mod straniu cu concepția dominantă în istoria culturii occidentale, ale cărei trăsături fundamentale au fost fixate în gândirea greacă. În ciuda diversității școlilor, empiriste sau intelectualiste, aceasta vede în limbaj un fenomen natural, omenesc, destinat exprimării și transmiterii ideilor; ea acordă o atenție principală structurii lui teoretice. Limbajul este conceput ca fiind opera deliberată a rațiunii și organul indispensabil al acesteia, operă acceptată prin convenție, sau ca un fenomen necesar și natural, inconștient și involuntar, decurgând din emoțiile și sentimentele sensibilității, care urmează legile naturii umane[15].

Se înțelege că problema limbajului, limbajul ca problemă, s-a impus de la bun început reflecției filosofice, care, în demersul său inițial, este în mod fundamental punerea în discuție a realității. Tocmai apariția limbajului eliberează realitatea de povara sa materială și pune problema raportului dintre sensibil și nonsensibil, dintre gândire și natură. A face distincție între sensul cuvintelor și natura lucrurilor presupune o teorie, fie și latentă, a raportului dintre limbaj și obiectul său și trimite la o

separare între limbaj ca semn şi existent ca semnificat. Această intelectualizare trebuia să ducă la o naturalizare a limbajului, lucru care se va şi produce pe măsură ce, sub influenţa schimbărilor socioistorice, interesul se va deplasa de la o metafizică spre un plan logic şi gramatical.

Cu toate că, fără îndoială, problema limbajului nu se află în centrul filosofiei platoniciene, ea este totuşi discutată pe larg în celebrul dialog *Cratylos*[16]. Subiectul dezbaterii este limitat la problema de a se şti dacă limbajul este natural, se bazează pe natura internă a fiinţelor, sau convenţional, atârnă de un consens social, *physei* sau *thései*. Pot numele date de „legislator" să ne ghideze în înţelegerea lucrurilor?[17] Hermogenes neagă orice relaţie între cuvânt şi real, în vreme ce Socrate menţine o legătură între ele şi susţine că există o anume potrivire naturală a numelor[18]. Aici nu vom intra în detaliile dezbaterii, nici nu vom stabili care a fost poziţia lui Platon, ironică sau serioasă. În schimb este important pentru noi să notăm că acest dialog s-a aflat în centrul discuţiei şcolilor, deoarece punea însemnata problemă filosofică a naturii limbajului şi deci pe cea a relaţiei limbajului cu fiinţa. El subliniază opoziţia dintre instituit şi natural şi formulează întrebări cu privire la arbitrarul semnului, problemă care nu a încetat să animeze, împreună cu cea a originii, tema filosofiei limbajului. Prelungirile ei se găsesc de-a lungul întregii istorii occidentale în controversele dintre raţionalisme şi nominalisme, şi aceasta până la discuţiile filosofiei contemporane.

La sfârșitul perioadei talmudice, maeștrii spirituali ai iudaismului, formați prin metodele interpretării midrașice, se izbesc de structuri mentale diferite, pornind de la filosofia arabă, de la cea a neoplatonismului și pentru o foarte lungă perioadă, din secolul al X-lea până în zorii Renașterii, de la cea a peripatetismului aristotelic. Urmează o confruntare între, pe de o parte, o gândire inițiată cu pornire de la experiența Revelației biblice și prelungirea ei talmudică și, pe de altă parte, discursul filosofic bazat pe autonomia rațiunii umane inseparabilă de demersul său. De o parte, experiență a dialogului, de alta, a solitudinii metafizice. În general este vorba despre o încercare destul de complexă de conciliere, în doze variate și cu o serie de nuanțe, care face ca gândirea evreiască să se reverse în diverse domenii ale filosofiei[19]. În cadrul acestei întâlniri, tema limbajului este atinsă în perspectiva specială a problemelor pe care gândirea speculativă privind Revelația și filosofia era chemată să le examineze împreună. Cu toate că în filosofia evreiască medievală analiza rămâne sporadică și nu oferă ocazia unui expozeu sistematic coerent, se disting totuși două puncte de vedere principale, a căror revenire în actualitate poate fi urmărită în tot cursul istoriei. Ne propunem să le prezentăm pornind de la reflecțiile lui R. Iehuda Halevi (1080-1145) și R. Moșe ben Maimon (Maimonide) (1135-1204).

Note

1. T.B. Arhin 15a,b. *Lev. Rabba* cap. 16 şi 33. *Midraş Ps.* 39. Ca şi nenumărate alte pasaje.
2. *Laşon nekia* T.B. Pes. 3 a, b.
3. T.B. Meghila 8b, 9a şi b. Vezi E. Lévinas, „La traduction de l'Écriture" în *À l'heure des nations,* Minuit, Paris, 1988, p. 43-65 şi B. Gross, *Que la lumière soit,* Albin Michel, Paris, 1995, p. 135-136.
4. Această traducere a fost primită de evreii din Alexandria cu cea mai mare satisfacţie. Ea le dădea posibilitatea să ia cunoştinţă de mesajul biblic într-o limbă accesibilă pentru ei şi le dădea ocazia de a demonstra păgânilor excelenţa culturii lor. (Vezi *supra* p. 54 şi Philon, *De Vita Mosis,* 2:7). Dimpotrivă, înţelepţii lui Israel vor institui ziua de aniversare a încheierii traducerii (opt Tevet) ca zi de post. *(Meghilat Taanit).*
5. Mişna Sota 7:2; Ievamot 12:7. – T.B. Hagiga 16a; Sanh. 21b, 97b; Avoda Zara 44b.
6. T.I. Şabat cap. 1. Dată fiind autoritatea recunoscută *Talmudului,* calificarea ebraicii ca „limbă sfântă" va marca profund întreaga reflecţie ulterioară asupra temei acesteia. Ea leagă definiţia limbii de cea a sfinţeniei şi astfel de o concepţie generală privind finalitatea spiritualităţii în iudaism.
7. T.B. Berahot 55a. Vezi şi *Gen. Rabba* 12:10.
8. T.B. Meghila 3 a. Este vorba de *mem, nun, ţade, pei* şi *kaf.*
9. Lev. 22:34.
10. După T.B. Menahot 29b, înaintea creaţiunii Dumnezeu desena ornamente pe litere (instalându-le într-un fel în funcţiile lor respective). Această descriere întăreşte concepţia conform

căreia fiecare literă are o valoare intrinsecă, o forță creatoare specifică. Și alte texte presupun un punct de vedere identic: vezi de pildă Pesikta Rabbati cap. 23 și Midraș Tanhuma (ed. Buber), *Gen.* p. 6 a și *Gen. Rabba* cap. 12.

11. Să amintim totuși pentru aducere-aminte câteva date despre această hermeneutică rabinică, precum cele patru niveluri de semnificare ale textului (Pardes) ori cele „Treisprezece reguli ale interpretării" de Rabi Ișmael. Vezi H.L. Strack și G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash,* trad. franc. M.R. Hayoun, Paris, 1986, p. 37 și urm.
12. Cf. *„Șivim panbim laTora, Num. Rabba* 13:5, 9. Șaptezeci de chipuri ale *Torei,* fiecare fiind recunoscut drept „rostire a Dumnezeului viu". Șaptezeci este un număr simbolic pentru desemnarea multitudinii. El este folosit în special cu privire la națiunile lumii și pentru limbi.
13. Din radicalul *DaRoȘ,* a pretinde, a solicita, a chestiona. Interogarea Textului pe care maeștrii *Talmudului* o socotesc drept demersul inițial al actului de a gândi.
14. Pluralitate distinctă, cred eu, a dualismului (sens exterior și interior) recomandată ca metodă de interpretare de către exegeții arabi ai *Coranului* și reluată de Maimonide în Introducere la *Călăuza.*
15. În secolul I înaintea erei noastre, Lucrețiu va rezuma această teză materialistă moștenită de la Democrit și Epicur într-un poem: *De rerum natura* (5, v. 1026 și urm.). Cuvântul nu este un merit al omului: „Natura îmboldește oamenii să emită diferitele sunete ale limbajului, iar nevoia a făcut să apară numele lucrurilor".
16. Vezi A. Diès, *Autour de Platon,* vol. 2, p. 482-485 și L. Méridier, *Introduction au Cratyle,* p. 30. Vezi

totuşi Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien*, care consideră problema ca fir conducător al dialecticii, cu scopul de a-i determina diferitele etape.

17. Platon nu precizează identitatea legislatorului acesta. El ne spune totuşi că este posibil să se înşele şi să-şi facă o idee falsă asupra lucrurilor (436 bd). În orice caz, natural sau convenţional, limbajul rămâne de origine strict imanentă, învestit cu atitudini afective umane. Compară *supra* cu Philon, p. 41.
18. În *Scrisoarea a şaptea* (342 b), Platon afirmă că limbajul nu este decât primul stadiu, elementar, al cunoaşterii, care trebuie depăşit către adevărul esenţei.
19. Caracterul compozit al acestei mişcări filosofice de gândire evreiască se vădeşte de altfel prin faptul că majoritatea operelor ei sunt redactate într-o limbă străină, şi nu în ebraică. Simbioză iudeo-arabă în Evul mediu şi iudeo-germană în epoca modernă.

    Vezi şi: Harry Austryn Wolfson, „The veracity of scripture from Philo to Spinoza" în *Religious Philosophy: A Group of Essays*, Cambrigde, Harvard University Press, 1961, p. 217-245.

BCU IAŞI CENTRU VECHI

Capitolul IV

Filosofia evreiască medievală

Limbă sfântă sau limbă a sfinţeniei

Doctrina lui R. Iehuda Halevi

În dialogul numit de obicei *Kuzari*[1], care se prezintă ca o apărare şi ilustrare a religiei evreieşti disprețuite, R. Iehuda Halevi nu încearcă defel să concilieze atitudinea filosofică şi experienţa Revelaţiei. După el, filosofia nu poate să enunţe decât opinii relative, în vreme ce singură revelaţia biblică, sursă comună a monoteismelor, poate asigura o certitudine metafizică şi funda o practică religioasă autentică. Relaţia dintre Dumnezeu şi om, întocmai ca relaţia dintre Dumnezeu şi lume, depinde înainte de toate de o iniţiativă divină, aceasta fiind izvorul oricărei comuniuni reale posibile cu divinitatea. O relaţie personală de acest fel a fost experimentată empiric în cursul istoriei de către Israel, dotat cu „elementul divin" *(Inian Elohi),* o aptitudine religioasă specifică transmisă prin ereditate în cursul generaţiilor. Într-adevăr, după R. I. Halevi şi în contradicţie radicală cu tendinţele profunde ale doctrinelor filosofice, Dumnezeu se adresează oamenilor şi se manifestă acţionând asupra materiei prin intermediul unor organe materiale[2]. Această doctrină, care în fapt

decurge din însăşi noţiunea de creaţie, se opune deprecierii materiei, aflată la baza dualismului gândirii greceşti antice. Raţiunea nu este, cum pretind filosofii, singurul mijloc de care dispune omul pentru a se apropia de Dumnezeu. Trupul şi activităţile psihice, precum şi, mai general vorbind şi urmând o anume ierarhie graduală, materia constituie suportul indispensabil pentru manifestarea puterii divine. Conform cu înzestrările pe care le are, materia poate absorbi forţe din cele mai subtile. La omul făcut din trup şi suflet, facultatea profetică reprezintă nivelul suprem al procesului[3].

Această concepţie, care fundamentează distincţia esenţială dintre religia revelată şi filosofie, se aplică şi la fenomenul limbajului, a cărui problematică, să notăm, reţine în mod explicit atenţia autorului lui *Kuzari*. El evocă, inspirându-se de altfel din tradiţia mistică anterioară, problema genezei şi a naturii limbajului şi a limbilor, punându-şi întrebări cu privire la raporturile dintre gândire şi limbaj, şi se opreşte, de asemenea, asupra rolului de comunicare pe care îl joacă limbajul în planul relaţiilor interumane.

Sefer Ieţira (Cartea formării)

În ceea ce priveşte geneza limbajului, Halevi urmează ideile din *Sefer Ieţira*[4] conform căreia „întru Dumnezeu, *sefar, sipur şi sefer* sunt un singur şi acelaşi lucru"[5]. Prin *sefar* trebuie să se

înțeleagă măsura, numerația, calculul, ca și raportul dintre elemente: toate operațiuni bazate pe *număr*. *Sipur,* literal povestirea, are legătură cu verbul divin creator:

> El încă nu apucase să încheie de rostit cuvântul, că lucrul era deja prezent, înfăptuit.

În sfârșit *sefer,* cartea, este scriitura, opera, așadar creaturile lui Dumnezeu. Creațiunea este un act de scriere divină, iar scriitura, materia creațiunii. Întru Dumnezeu, „măsura și verbul său constituie lucrul în chiar esența lui și reprezintă scriitura sa": termenii corespund exact obiectelor. Literele, elemente de bază și esență a tot creatul, sunt cele ale limbii originare, limba ebraică.

> În felul acesta orice creație și orice rostire se naște dintr-un nume[6].

Astfel este afirmată de la bun început importanța primordială a fenomenului limbajului în relația lui Dumnezeu cu lumea și în același timp valoarea specifică a ebraicii. Să examinăm ceva mai amănunțit argumentele avansate de R. Iehuda Halevi.

Originea limbilor și specificitatea ebraicii ca limbă sfântă

Limbajul animal este natural: animalele produc în mod spontan sunete ca reacție la diferite

situații. Dimpotrivă, limbajul uman este convențional: nu reacție imediată la senzații, ci reacție simbolică, ce se exprimă potrivit unor forme și structuri morfologice și sintactice. Acestea dovedesc faptul că limbile „sunt create printr-o convenție: ele sunt alcătuite din substantive, din verbe, particule, care sunt constituite din sunete emise de organele vocii"[7]. În ciuda multiplicității limbilor, la baza lor pare a se afla o structură comună, structură care dovedește, de altfel, unitatea genului uman. Diferitele limbi sunt fructul istoriei și au apărut într-un anumit moment al duratei.

Cu toate acestea, în vreme ce toate limbile s-au constituit de-a lungul istoriei prin convenție, ebraica este limba creației, un idiom creat de Dumnezeu înaintea tuturor celorlalte[8]. În ebraică s-a adresat Dumnezeu primilor oameni[9], iar Moise n-a chemat către *Tora* decât poporul său, pe cei care vorbeau limba lui[10]. Din această geneză limba ebraică păstrează rezonanța divinului, ceea ce permite pe bună dreptate să fie numită „limbă sfântă"[11]. Pentru Halevi, sfințenia este legătura imediată a ființelor cu prezența divină. Ebraica, limbă a creațiunii, a păstrat urma acestui contact în același fel în care pământul și poporul lui Israel sunt legate de „elementul divin" *(Inian Elohi)* și datorită acestui fapt se bucură de un grad superior al existenței[12]. În toate elementele legate între ele și participând la un nivel de existență identic, prezența originii în materialitate vorbește despre opera creatoare care se desfășoară și continuă să acționeze în istorie[13]. Acesta este motivul pentru care limba

ebraică prezintă calități aparte. Ea aderă la obiect: cuvintele ei, sunetele ei, grafia ei au corespondență cu structura lumii și conțin o prezență, prelungire a cuvântului dintâi[14]. Legăturile și influențele reciproce permit, de altfel, să se înțeleagă că, după ce a atins perfecțiunea în discursul profetic, această limbă a avut soarta celor care o utilizau[15]. Această eclipsă, consecință și a asimilării poporului aflat în exil la cultura națiunilor, nu va putea totuși să modifice definitiv o caracteristică de esență „pe care o confirmă tradiția și rațiunea"[16]. Înzestrată cu trăsături particulare, limba ebraică pune în lumină adevărata dimensiune divină a lucrurilor, realitatea lor intimă[17]. Numai ascultând-o se dezvăluie sensul și numai prin ea se poate accede la înțelepciunea pe care o cuprinde. Pornindu-se de la raporturile lingvistice pot fi descifrate raporturi de esență. Însuși textul biblic atrage atenția asupra acestei singularități care nu se regăsește în alte idiomuri[18]. *ADaM,* născut din pulberea pământului, provine de la *ADaMa.* Femeia, *Ișa,* provine de la *Iș,* bărbat, etimologia reliefând astfel rădăcina lor comună și proximitatea lor de esență[19]. Această limbă, creată *ex nihilo,* „fără îndoială cea mai desăvârșită dintre limbi", i-a fost comunicată lui Adam și pusă pe limba lui și în spiritul său de către Dumnezeu, astfel că numele pe care le-a dat ființelor erau omogene naturii acestora:

> Și orice ființă vie, așa cum o numește omul, așa este numele ei[20].

Numele date de Adam sunt valabile şi corespund naturii profunde a fiinţelor numite deoarece această denominare s-a făcut prin inspiraţie divină. Nimic uimitor atunci dacă aceste calităţi se regăsesc în discursul profetic. Halevi ţine să-i amintească trăsăturile caracteristice: el insistă asupra structurii gramaticale, codificată de *Masora*, a vocalizării, a cantilaţiei[21], pentru a demonstra superioritatea ebraicii, limbă a cărei funcţie de bază este să favorizeze chemarea la dialog şi numai în al doilea rând să atragă atenţia către semn şi forma exterioară.

Gândire abstractă solitară şi cuvânt viu în dialogul profetic

Aceste consideraţii asupra limbajului în general şi a ebraicii în special nu sunt expuse în *Kuzari* într-un mod sistematic, ci cu ocazia problemelor diferite de care autorul îşi leagă argumentele privind această temă. Redactate, fără îndoială, ca ecou şi ca protest contra arabismului militant din epocă, ele sunt ancorate totuşi în tradiţia evreiască cea mai autentică. Din cunoaşterea acestor texte reiese, într-adevăr, fără echivoc, faptul că ne aflăm în prezenţa unei concepţii elaborate, bazată pe izvoare şi susţinută de o gândire coerentă. Examinarea problemei este evocată în numeroase rânduri şi mereu în legătură cu principiile de bază ale gândirii autorului. Această impresie se confirmă prin compararea cu părerile

filosofilor, care, aşa cum am văzut, se plasează în această lucrare în opoziţie cu gândirea bazată pe experienţa revelaţiei biblice. În ciuda diversităţii sistemelor, atitudinea filosofică se referă în general numai la criteriile luminii naturale a raţiunii; ea se prezintă ca o încercare autonomă de înţelegere a universului. În acest cadru, dezvoltarea gândirii inteligibile prin meditaţie şi contemplarea ideilor constituie activitatea esenţială a persoanei şi ţelul ultim al demersului său. Evident, este vorba de o iniţiativă solitară, care se desfăşoară la un nivel strict individual şi-şi propune să atingă prin mijloacele sale proprii cunoaşterea presimţită. Pe această linie se înscrie cercetarea filosofului asupra originii şi esenţei limbajului, ca şi reflecţiile lui asupra relaţiei dintre gândire şi limbaj. Pentru el, desigur, dialogul nu reprezintă un imperativ – gândirea se gândeşte pe sine şi îşi este propriul criteriu. Perfecţiunea constă în aderarea la entitatea spirituală, la Intelectul-Agent, şi în găsirea satisfacţiei supreme în cunoaşterea fiinţelor conform realităţii lor şi adevărului lor şi numai în aceasta[22]. De unde sfatul filosofului adresat regelui Kazarilor:

> Când vei fi atins acest stadiu al credinţei, nu te mai îngriji *de cuvinte, de limbă* şi de acţiunile prin care te vei exprima[23].

Logic şi cronologic, gândirea precede apariţia limbii, reprezintă condiţia ei necesară. Orice limbaj, fixând-o, îi alterează într-o anumită măsură puritatea, întrucât se sprijină pe sensibil, recurge la

imagini și reprezentări[24]. Pentru filosof, limbile nu provin dintr-o realitate anterioară, ele s-au creat singure la un moment dat și apoi au fost adoptate prin convenție de generațiile următoare[25]. Așadar nu există nici o legătură între obiect și cuvântul care-l desemnează și nici motiv să se acorde preferință unei limbi oarecare față de alta. De invenție umană, limbile prezintă dublul aspect al acestei condiții, care, natural, se regăsește în ansamblul ordinii sublunare: sintaxa și gramatica par să asculte de o ordine logică, în vreme ce alegerea vocabulelor și a semnelor ține de un arbitrar irațional[26]. Halevi pare să accepte aceste date, care explică universalitatea fenomenului lingvistic, pentru toate limbile, cu excepția totuși a ebraicii, care ține de un alt ordin. Afirmarea caracterului particular al ebraicii, ca și locul primordial acordat cuvântului viu al dialogului decurg din credința lui fundamentală în realitatea revelației divine. Ebraica *Bibliei* este o limbă revelată de origine și de natură diferite de ale celorlalte idiomuri. El insistă asupra realității concrete a cuvântului divin, ale cărui sunete ajung la urechea poporului de la Revelația din Sinai tot astfel cum ajung la urechea individuală a fiecărui profet în cursul experienței personale și patetice a inspirației sale profetice. În opoziție explicită cu opinia filosofilor, pentru care nu este vorba decât de „o iluzie auditivă a sufletului, și nu de o audiție adevărată", el afirmă că teofania din Sinai a avut scopul precis de a spulbera orice îndoială poporului în legătură cu faptul că Dumnezeu vorbește

într-adevăr oamenilor şi că intervine *prin Cuvânt* în evoluţia fizică şi morală a lumii. Pentru a întări adânc această convingere, Dumnezeu a enunţat comandamente privind sufletul *şi* trupul[27]. Dacă mecanismul fenomenului rămâne, desigur, misterios, „nu ştim în ce fel s-a materializat verbul divin până să devină un cuvânt care ne impresionează urechile"[28], relatarea creaţiunii permite totuşi să se conchidă în mod cert că, prin voinţa lui suverană, Dumnezeu a imprimat „în aer forme care au pătruns în auz cu ocazia promulgării celor Zece Cuvinte"[29]. Deşi conştient de problemele pe care le ridică această concepţie[30], Halevi menţine principiul adresării verbale efective, dorită şi îndrumată de Dumnezeu către om, către un individ, precum şi către o colectivitate aparte. Valoarea primordială acordată dialogului decurge logic din această concepţie asupra limbajului. În conflict cu filosofia epocii sale, autorul *Kuzari* pune accentul pe activitatea intenţională a lui Dumnezeu, o intenţie finală selectivă, care se manifestă prin spontaneitatea voinţei sale suverane. Însemnătatea excepţională a intenţiei de a comunica apare cu limpezime în faptul Revelaţiei relatate de *Tora* atunci când Dumnezeu ia iniţiativa dialogului sau când se adresează profetului pentru a face din el purtătorul său de cuvânt. Grija de a menţine aceeaşi abordare a dialogului se regăseşte în modul în care concepe Halevi raportul interuman: întâlnirea dintre gura care vorbeşte şi urechea care ascultă este preferabilă oricărei alte forme de relaţie.

> O limbă ţinteşte să facă să ajungă în spiritul auditorului ideea care se află în spiritul vorbitorului. Or, acest scop nu poate fi atins în chip desăvârşit decât prin dialog, care este superior scrisului; cum se spune, „din gura scribilor, şi nu prin mijlocirea cărţilor"[31].

De altfel, în jurul acestui fel de dialog îşi construieşte autorul *Kuzari* cartea. Un dialog care nu are nimic artificial sau convenţional, ci se plasează în aşteptarea imprevizibilei reacţii a celuilalt şi se măsoară atent şi serios cu alteritatea sa[32].

Halevi reţine din *Biblie* locul primordial pe care îl ocupă în ea Cuvântul şi în ce fel relaţia dintre Dumnezeu şi lume şi Dumnezeu şi om se desfăşoară prin el şi numai prin el. Am văzut cum, în succesiunea lui *Sefer Ieţira,* şi fără îndoială, de asemenea, sub influenţa gândirii neoplatoniciene, el inserează tema limbajului în concepţia sa generală asupra raportului ierarhizat pe care divinitatea îl întreţine cu lumea. Dacă toate limbile au apărut la un moment dat al istoriei şi apoi au fost acceptate prin convenţie de diferite grupuri umane, limba ebraică face excepţie de la această regulă. Ea a fost creată direct de către Dumnezeu, revelată lui Adam, şi a păstrat de-a lungul timpului urma acestei geneze excepţionale. Datorită acestui fapt, ea deţine calităţi diferite şi superioare tuturor celorlalte[33]. Aceasta justifică în optica lui statutul ei de limbă sfântă *(Laşon haKodeş),* care o plasează la un nivel de existenţă identic celui al poporului şi pământului lui Israel.

R. Iehuda Halevi nu contestă, în domeniul limbajului ca și în alte domenii, aporturile valabile ale cercetării filosofice și chiar întreține cu ea un dialog fecund. Dimpotrivă, el îi contestă orice legitimitate în tot ce are legătură cu metafizica și adeziunea la divin.

În concluzie, pentru Halevi limbajul este de natură divină și a fost instrumentul prin care Dumnezeu a creat lumea. În vreme ce, în multitudinea lor, limbile sunt convenționale și inventate de om, ebraica a fost, dimpotrivă, inspirată direct de Dumnezeu și prin aceasta constituie o „limbă sfântă", perfect adecvată, cel puțin la origine, să exprime natura lucrurilor.

Doctrina lui R. Moșe Ben Maimon (Maimonide)

R. Moșe ben Maimon (Maimonide, 1135-1204) conduce dezbaterea în cu totul altă direcție. Pentru acest spirit enciclopedic, căruia nimic nu i-a rămas necunoscut nici din literatura iudaismului biblic și rabinic, nici din știința epocii sale, adevărurile admise de metafizică și substanța credinței propuse de Revelație sunt sigure pentru rațiune și prezintă un același ordin de raționalitate. Adevărul nu ar putea fi decât unul și universal. El știe, desigur, să noteze diferența dintre cele două experiențe, dar nu acceptă să le izoleze și mai cu seamă să o opună pe una celeilalte. Convins de originea evreiască a științei filosofice, el se străduiește, dimpotrivă, să sublinieze convergența

lor în vederea unei definiri a vocației profetice a omului. Revelația profetică se obține prin capacitatea și categoriile rațiunii umane autonome, iar textele Scripturii care ne relatează experiența ei nu pot vorbi decât limbajul înțelegerii. În principiu, orice ființă dotată cu judecată poate și trebuie să aspire la această asceză spirituală: potrivit nivelului de perfecțiune intelectuală – ea însăși condiționată de o înaltă conduită morală –, individul asigură legătura dintre intelectul său și Intelectul-Agent și, la un grad înalt al acestei uniuni, poate fi obiectul unei inspirații profetice.

Deși la stadiul acesta problema limbajului în sine nu este abordată frontal, ea se situează totuși, cum avem s-o constatăm, la baza operei literare a lui Maimonide, a metodei sale și a învățăturii sale speculative[34].

Grija față de expresie. Natura și geneza limbilor

În munca de codificare pe care o întreprinde, atât în ce privește *Halaha*, cât și în planul filosofiei, el acordă o mare importanță nu numai ordinii, limpezimii și preciziei conținutului, ci și calității expresiei. Mereu clară și sobră, aceasta este în general adaptată scopului specific urmărit de lucrarea în chestiune și cizelată cu grijă. El respinge în chip deliberat stilul cărților profetice, „deoarece această limbă consacrată este prea limitată astăzi pentru noi"[35], ca și limba *Talmudului*, improprie pentru că este amestecată cu aramaica și prea de

multe ori obscură. El își afirmă hotărât preferința pentru limba din *Mișna,* mai suplă și mai inteligibilă de către cei mai mulți[36]. În ciuda acestei trimiteri, trebuie să menționăm extraordinara lui creativitate literară privind tot ce are legătură cu înnoirea limbajului jurisprudenței și al filosofiei, vocabular, sintaxă și gramatică. Această virtuozitate leagă erudiția cu verva și fluiditatea, luciditatea și prudența cu fermitatea convingerilor. Interesul manifestat față de limbaj și revenirea la subiectul acesta în felurite ocazii[37] sunt o indicație pentru importanța pe care i-o acorda atât pentru redactarea operei sale, cât și, mai general, pentru conduita morală a omului.

> Căci limbajul este una dintre proprietățile omului și o binefacere care i-a fost acordată pentru a-l distinge de celelalte ființe[38].

Se cere deci ca această binefacere să fie folosită pentru perfecționarea sa intelectuală și morală, și nu pentru degradarea lui prin întrebuințarea unui limbaj nepotrivit și impur. Dacă atenția acordată expresiei este indiscutabilă, ea rămâne foarte evident secundară față de substanță, a cărei înțelegere contează în primul rând[39].

Cât despre problema ridicată în *Cratylos* privind natura și geneza limbilor, autorul *Călăuzei* urmează părerea lui Aristotel[40]. El le socotește o instituție umană și se pronunță fără echivoc pentru originea lor convențională. Paradoxal, el invocă textul citat de Halevi în sprijinul tezei originii divine a limbii pentru a-și confirma propria opinie:

Ceea ce mai merită să ne atragă atenția este pasajul: „Și așa cum o numește omul...", care ne învață că limbile sunt convenționale, și nu naturale, cum s-a crezut[41].

După el, acest verset atribuie limpede procesul de numire sau de denominare a tuturor ființelor numai voinței arbitrare a lui Adam. Operațiune care s-a reprodus mai apoi, atunci când alți oameni au desemnat la rândul lor lucrurile în diferite limbi la întâmplare, iar propunerile lor s-au impus congenerilor și descendenților lor. Acest proces se aplică universal, la ansamblul limbilor, care toate sunt un mijloc de comunicare, fără vreo semnificație metafizică, instituit de către om pentru transmiterea de idei. Remarca aparent anodină „cum s-a crezut" indică de fapt cu prudență și aluziv că ebraica nu face excepție de la această regulă, contrar interpretării lui R. I. Halevi. Toate limbile sunt egale; nici una nu exprimă realitatea mai bine decât alta.

Ebraica, limbă a sfințeniei: divinul, sacrul și sfântul

În ciuda acestei luări de poziție, ruptură hotărâtă cu opiniile Tradiției privind subiectul, Maimonide nu poate ignora specificitatea recunoscută de *Talmud*, așadar caracterul legislator, al limbii ebraice ca *Lașon haKodeș*, limbă sfântă[42]. El nu pierde ocazia de a se explica în legătură cu

aceasta, conştient că avansează o părere originală, defel general împărtăşită[43]. Această denominare nu se bazează în esenţă pe caracterul intrinsec al limbii, ci se justifică prin modul în care este utilizată. Utilizare care veghează la evitarea oricărei obscenităţi şi se străduieşte să contribuie la înălţarea spirituală a individului. În ebraica biblică, nici un substantiv nu desemnează direct organele genitale masculine şi feminine, nici actul care duce la procreaţie: sunt folosite cuvinte în sens figurat, circumlocuţiuni, perifraze.

> Cred că pot arăta şi raţiunea pentru care limba noastră [ebraică] este numită *limba sfinţeniei;* căci nu trebuie să se creadă că aici avem de-a face cu o vorbă goală sau cu o greşeală a noastră, ci este un adevăr. În această limbă sfântă n-a fost creat nici un cuvânt pentru [a numi] organul sexual al bărbaţilor sau al femeilor, nici pentru actul însuşi care duce la reproducere, nici pentru spermă, nici pentru urină, nici pentru excremente. Pentru toate aceste lucruri nu a fost creat nici un termen primitiv în limba ebraică, ci ele sunt desemnate prin cuvinte luate la figurat şi prin aluzii. S-a voit să se indice astfel că nu trebuie deloc să se vorbească despre aceste lucruri, nici, ca urmare, să li se dea nume, că sunt, dimpotrivă, lucruri în legătură cu care se impune tăcerea şi că, atunci când este necesar de a le pomeni, trebuie să ne descurcăm prin folosirea altor expresii.

Aceste observaţii au fost energic respinse de R. Moşe ben Nahman (Nahmanide, 1194-1270) în comentariul său asupra Exodului[44]: „Dacă motivele invocate ar fi fost exacte, această limbă ar fi fost numită o limbă curată, pură, şi nu o limbă *sfântă!*".

Dar trebuie să se înțeleagă că opinia formulată de Maimonide nu se referă la etica proprie limbajului, ci mai curând la practica folosirii sale; ea corespunde însă concepției lui generale despre sfințenie. Pe linia a ceea ce poate fi socotit miezul doctrinei sale, atent mereu să despartă adevărul de aparență și mai ales de adevărul amestecat cu aparența, el evită să ipostazieze un element, oricare ar fi, dându-i un caracter intrinsec sacru[45]. Sfințenia este un mod de existență ce se obține printr-un efort de înălțare și de purificare și depinde în consecință de o conduită umană având în vedere o asceză a rațiunii și a vieții interioare care favorizează respectarea preceptelor *Torei*[46]. În măsura în care aceste precepte privesc un obiect, un popor, o țară, un timp, o limbă și contribuie astfel într-un fel la perfecționarea omului, ele participă la acest efort de sanctificare în slujba Preaînaltului, dar nu au nici o calitate sacră anume prin sine. Inutil să se precizeze că în ce le privește nu se poate vorbi despre o oarecare „prezență divină" imanentă care le-ar anima și le-ar conferi un grad aparte de existență. Având grijă să evite orice tentație – mereu la pândă și mereu renăscând – a idolatriei și perversiunii, Maimonide insistă cu forță asupra caracterului transcendent al divinului, a necesității de a lupta împotriva oricărei degradări a absolutului. Dumnezeu este diferit de orice altceva, ființa lui este absolut independentă. În această perspectivă, sfințenia este și ea un mod transcendent în comparație cu materialitatea ființelor, fără legătură cu lucrurile: astfel că ea nu

poate în nici un caz fi transferată asupra unei limbi oarecare. *Laşon haKodeş* nu este o limbă sfântă ori sacrală, ci o limbă a sfinţeniei.

Ca şi în cazul lui Halevi, aceste argumente privind limbajul nu pot fi înţelese în adevărata lor semnificaţie câtă vreme sunt socotite remarci izolate şi independente de sistemul de gândire al autorului, fără legătură cu tezele sale fundamentale. Este esenţial să înţelegem aceste enunţuri plasându-le în cadrul efortului global întreprins în *Călăuză:* pentru o exegeză filosofică a textului biblic, pentru stabilirea teoriei noncorporalităţii sau nonmaterialităţii lui Dumnezeu şi în sfârşit pentru determinarea rolului pe care îl are conduita morală a omului, în cadrul natural al psihismului uman, în atingerea perfecţiunii intelectuale care face cu putinţă inspiraţia profetică. Să examinăm pe rând aceste date în raport cu fenomenele limbajului, fără a uita, desigur, că ele se află în strânsă legătură şi se înscriu într-un acelaşi orizont de aspiraţie spirituală.

Fundamentul unei hermeneutici filosofice a Bibliei

Caracteristica esenţială a speciei umane, prin care aceasta se distinge de toate celelalte fiinţe, este, după Maimonide, care-l urmează pe Aristotel, capacitatea sa intelectuală[47]. Dezvoltarea acestei facultăţi în interiorul omului cu scopul de a atinge un grad înalt de perfecţiune este frânată de corporalitatea lui, care trebuie stăpânită printr-o conduită morală echilibrată. Idealul constă deci în

eliberarea gândirii, pentru a realiza joncțiunea cea mai strânsă cu putință cu Intelectul-Agent venit de la Dumnezeu, „formă a formelor". Omul este apropiat de Dumnezeu prin capacitatea sa spirituală și cu atât mai apropiat cu cât se depărtează de materialitatea sa pentru a accede la Prezența divină. Pe calea perfecțiunii intelectuale, unul dintre obstacole este chiar limbajul. De proveniență umană, el este țintuit de experiența senzorială, strâns legată de materialitatea lumii. „«După limbajul oamenilor», vreau să spun după imaginația populară"[48]. El permite, desigur, să se ofere fenomenelor o primă și elementară semnificație, dar devine un izvor de greșeli de îndată ce speculația încearcă să atingă un anumit grad de abstracție.

> Aceste subiecte subtile, care aproape că scapă spiritelor, nu ar putea fi exprimate prin limbajul obișnuit, ceea ce constituie una din marile cauze ale erorii; *căci în orice limbă suntem extrem de strâmtorați în ce privește expresia*[49].

Atunci când ne străduim să înțelegem lucrurile în realitatea lor, adică surprinzându-le în extrema lor abstracție, trebuie să ne ferim de sensul comun al cuvintelor și să ne îndepărtăm de semnificația pe care o capătă în utilizarea lor socială. În ceea ce privește cea mai subtilă dintre aceste abstracții, esența divină, trebuie să ne menținem numai la intuițiile inteligenței, să ne desprindem de confuzii și de aparențele mincinoase și, în consecință, să mergem până la a ne lipsi cu totul de limbaj[50].

La acest nivel, omul înțelept, profetul realizează perfecțiunea ființei lor prin pătrundere intelectuală, „pentru care nu sunt folosite nici simțurile, nici mâinile, nici brațele, comparabilă cu înțelegerea divină, care nu se produce prin mijlocirea unui instrument (cu toate că asemănarea nu există în realitate, ci doar la prima vedere)"[51]. Bazându-se pe fizica aristotelică[52], Maimonide, într-adevăr, demonstrează și justifică afirmația „existenței unui Dumnezeu unic care nu este nici un corp, nici o forță într-un corp"[53] – „idee care nu contrazice nici un principiu al *Torei* și nici unul rostit de profeți". Dumnezeu fiind mereu absolut intelect în act, este lesne de înțeles că limbajul, prizonier al fortăreței cuvintelor, nu poate să exprime evidențele privitor la divin, pe care Maimonide socotește că le-a demonstrat rațional, în mod irefutabil, pornind de la certitudinile științei. Discursul profetic, dorind să cheme la cunoașterea divinului, este nevoit să recurgă la un limbaj figurat și alegoric, aluziv și omonimic. Nu vom fi deci mirați să constatăm că teoria limbajului conduce în opera lui Maimonide la o tehnică și la un proiect hermeneutic pentru exegeza biblică, ce constituie de fapt o aplicare a doctrinei sale filosofice la problema specifică a limbajului. *Călăuza rătăciților,* care avea drept prim țel exegeza textelor profetice[54], consacră o treime din lucrare analizei semantice a termenilor care se raportează la Dumnezeu pentru a demonstra caracterul lor metaforic și necesitatea imperioasă de a elimina din ele orice urmă de materialitate. Aserțiunile

privindu-l pe Dumnezeu şi antropomorfismele cuprinse în *Biblie* constituie cu adevărat un grav handicap pentru o înţelegere corectă a divinităţii. Este dar important, în primul rând, să se caute sensul exact al termenilor, să se lămurească, dacă este cazul, caracterul lor metaforic şi să se explice din ce motiv textul a recurs la un asemenea limbaj, izvor de confuzie şi de eroare. Tocmai pornind de la un aforism talmudic, interpretat în sensul doctrinei sale, lămureşte autorul *Călăuzei* acest paradox aparent.

„Dibera Tora kileşon benei Adam" – Tora a vorbit un limbaj accesibil oamenilor de rând[55]. Adresându-se majorităţii muritorilor la începutul experienţei lor existenţiale şi spirituale, *Tora* nu putea folosi decât un limbaj popular, care grăieşte imaginaţiei şi simţurilor. Dar căutarea adevărului pretinde decantarea acestei conotaţii senzoriale şi degajarea din ea a conţinutului pur abstract şi spiritual, eliberat de reprezentări şi de imagini care-şi au originea în percepţie. Chiar aceasta pare să fie metoda *Talmudului*, care se dedică interpretării textelor biblice şi ne învaţă, după Maimonide, să depăşim sensul prim, exoteric, pentru a ne ridica la înţelegerea semnificaţiei ezoterice, adică, pentru el, filosofică a expresiilor biblice. Operaţiune care presupune conştientizarea *dublului sens* al cuvintelor şi a necesităţii de a le înţelege în contextul ansamblului semnificant al operei, al conexiunii sale interne.

Să ilustrăm această metodă de analiză semantică prin exemple privind rostirea și limbajul divin în *Tora*.

Rostire și limbaj divin în Tora

Nu poate fi vorba să-i atribui lui Dumnezeu însușiri sau operațiuni care implică o activitate corporală[56]. Or, încă din primele rânduri ale *Genezei* Dumnezeu vorbește; am văzut ce loc ocupă acest fapt în concepția despre originea și natura limbajului în *Sefer Iețira* și în *Kuzari*. Maimonide demonstrează, cu ajutorul a numeroase citate luate din ansamblul textului biblic, faptul că verbele *diber* (a vorbi) și *amar* (a spune) au un dublu sens, sunt omonime. Ele se potrivesc limbajului articulat, însă și gândirii sau voinței formate în spațiul inteligenței, dar fără a fi exprimate. De fiecare dată când aceste operațiuni îi sunt atribuite lui Dumnezeu, ele desemnează fie voința și intenția, fie ceva înțeles ca venind din partea lui Dumnezeu, *„nicidecum că Dumnezeu a vorbit prin litere și sunete"*[57]. Folosirea termenilor acestora este înțeleasă prin raportare la conduita umană, în felul în care vulgul își reprezintă în general acțiunea divină. În nici un caz nu poate fi vorba despre un dialog adevărat:

> Ceea ce dovedește că peste tot verbul *amar* (a spune) desemnează voința și nu cuvântul este faptul că un cuvânt nu se poate adresa decât unei ființe care poate primi porunca. De aceea cuvintele „Cerurile au

BCU "M. EMINESCU" IAȘI

fost făcute prin cuvântul Domnului"[58] sunt paralele acestora „și cu duhul gurii lui toată oastea lor"[59]; așa cum gura și suflul gurii lui sunt o metaforă, tot astfel cuvântul lui și zicerea lui sunt o metaforă și vor să spună că cerurile au fost făcute prin intenția și voința lui.

Aceeași regulă a omonimiei se aplică, de pildă, expresiei foarte frecvente în relatarea creațiunii: „Și a zis Dumnezeu...".

Și aici avem unul dintre marile mistere: ori de câte ori găsești expresia Dumnezeu a chemat cutare lucru așa, țelul este separarea lui de cealaltă idee [generală] în care numele este comun ambelor lucruri[60].

Textul vrea să ne lămurească aluziv asupra principiului sensului dublu al termenilor, și nu asupra denominării de către Dumnezeu a elementelor. Menționarea la sfârșitul acestui capitol a versetului „omul a pus nume..." – „care ne învață că limbile sunt convenționale" – pare să aibă scopul de-a aminti că, în *Biblie*, prima regulă a exegezei este analiza pluralității de sensuri a numelor, adică a substantivelor, adjectivelor și verbelor. Această metodă Maimonide o va aplica nu doar elementelor frazei, ci și formei discursului profetic, căruia îi subliniază caracterul alegoric; spunând un lucru, el spune în același timp altceva, fără a înceta să-l semnifice pe cel dintâi. Discurs cu două aspecte, cu *dublu înțeles*, un înțeles exterior și unul interior.

Ca niște mere de aur în plase de argint, așa este un cuvânt rostit conform *diferitelor sale chipuri*[61].

Tehnica analizei semantice, baza exegezei, duce la o teorie hermeneutică. Textele profetice trebuie citite conform unui dublu nivel de semnificație, de altfel niciunul exclusiv. Primul, literal și exterior, pe măsura începătorului sau a ignorantului, include totuși o înțelepciune utilă pentru viața cotidiană și organizarea vieții sociale. Al doilea, interior, destinat celor care cunosc natura Ființei, oferă o înțelepciune care are drept obiect adevărul în întreaga sa realitate, un adevăr metafizic. Studiul semantic trimite la un proiect privind rolul inconturnabil al interpretării pentru sesizarea unei realități diferite de realitatea materială. Și alți autori medievali comentatori ai *Bibliei* folosiseră tehnica recomandată de Maimonide pentru înțelegerea antropomorfismelor[62]. Niciunul, după cunoștința noastră, nu formulase teoria, nici nu integrase principiul, ca principiu de exegeză a textelor, într-o viziune globală a raportului de sensuri dintre universul lingvistic și experiența trăită. Maimonide stabilește cu precizie, pe de o parte, în ce constă ambiguitatea termenilor și explică, pe de altă parte, de ce discursul profetic, în anumite cazuri, cultivă acest gen. Rolul dublului înțeles este de a înfățișa ascunzând, cu scopul de a permite celor care sunt în stare să descifreze treptat și conform nivelului lor intelectual sensul ascuns în sensul aparent. Acest procedeu răspunde grijii pedagogice de a nu dezvălui „secretele *Torei*" decât celor care sunt susceptibili să le înțeleagă și de altfel constituie singurul mod de a percepe, cu ajutorul analogiei,

aceste subiecte subtile și abstracte. El ridică metoda de lectură a textului biblic la nivelul unei problematici care are originalitatea, cutezanța și, credem noi, avantajul de a ne îndruma spre o reflecție fecundă asupra a ceea ce modernii numesc funcția simbolică a limbajului. Ea pune totuși o gravă întrebare cu privire la autoritatea absolută a adevărului suprem al Revelației.

Apelând la participarea activă a cititorului, nu lasă el, la urma urmei, alegerea criteriului de interpretare pe seama deciziei subiective a interpretului? Inteligența omenească este cea care departajează ce anume din textul biblic este compatibil cu gândirea și „certitudinile" sale și ce nu. Ea hotărăște alegerea omonimiilor, aplicarea lor, interpretarea lor, după cum o spune Maimonide însuși cu privire la demersul său: „condus de o gândire dreaptă și de ajutorul divin"[63]. Nu înseamnă aceasta să introduci un criteriu exterior Revelației, care poate deschide calea unor explicații diverse și care, desigur, nu se bazează pe litera, dar poate chiar nici pe spiritul textului? Este de înțeles faptul că încercarea lui Maimonide s-a izbit, la vremea sa, de critici severe și în continuare a dat naștere unor vii discuții.

Destinul unei controverse fundamentale

Aceste analize fac să apară o controversă care, pornind de la texte biblice acceptate ca referință necontestată, exprimă totuși un dezacord

profund. În cadrul limitat al ariei geografice musulmane, gândirea evreiască medievală se constituie, mai ales din secolul al X-lea până în secolul al XII-lea, sub semnul întâlnirii cu filosofia aristotelică. În vreme ce I. Halevi se străduieşte, deşi foloseşte vocabularul filosofiei, să definească specificitatea experienţei religioase trăite şi să sublinieze personalitatea spirituală a poporului evreu, Maimonide încearcă să apropie două demersuri, cel care se bazează pe adevărul revelat şi cel care derivă din cercetarea critică a gândirii autonome. Pentru el, *Biblia* incluzând un potenţial filosofic, un limbaj comun permite să se stabilească un dialog între ele. Diferenţa este sensibilă, în ciuda convergenţelor pe care vom încerca să le discernem în continuare; ea îi situează pe cei doi autori în două curente distincte ale gândirii evreieşti tradiţionale. Ea se traduce, în ceea ce priveşte originea şi esenţa limbajului, prin adoptarea de către Maimonide a concepţiei aristotelice. Ebraica, la fel ca toate limbile, provine dintr-un consens convenţional; funcţia ei constă în esenţă în a servi ca mijloc de comunicare şi de transmitere a ideilor. Prin natura ei, gândirea nu este legată structural de limbaj. Pentru a o limpezi, ea trebuie degajată de dimensiunea socială şi psihică a limbajului comun printr-o perspectivă de ordin superior. În plus, din punctul de vedere al metodei, Maimonide realizează trecerea de la această filosofie a limbajului la cea a unei hermeneutici a exegezei biblice formulată explicit. R. I. Halevi se leagă de un alt curent, derivat direct din discursul biblic şi inspirându-se

din speculațiile unei înțelepciuni ascunse, obținute din felurite opere și în special din *Sefer Iețira*. El acordă limbii ebraice, față de toate celelalte, un statut privilegiat – de limbă originară revelată, iar cuvântului divin – o forță creatoare care înscrie Prezența lui în Cartea lumii. Cuvânt viu, care instituie, desigur, o relație, dar al cărui obiectiv prim este revelarea sensului și destinului ființei. Totuși, el nu va trage concluzii radicale din teoria sa lingvistică, aceasta rămâne în opera lui o remarcă importantă, dar marginală.

În cursul perioadei medievale, din secolul al XIII-lea până în secolul al XV-lea, gânditorii ulteriori vor relua una sau alta dintre teoriile sale, încercând să clarifice unele ipoteze ale lor fără să aducă o contribuție originală. Gânditorii aristotelici și cei care se înscriu în sfera lor de influență optează, desigur, pentru originea convențională[64], precizând însă anume influențe naturale datorate geografiei și climatelor[65]. Va fi, de pildă, cazul lui Iosef Ibn Caspi (1279-1340), care, ca și contemporanul său Moșe Narboni (sfârșitul secolului al XIII-lea), subliniază totuși specificitatea limbii ebraice. Ea ar consta în legătura strânsă dintre gramatica acestei limbi și logică, acest fundament rațional justificând în optica lor calificarea de limbă sfântă[66]. Către sfârșitul secolului al XIV-lea, Efodi (Profiat Duran, Ițhak ben Moșe Levi) se raliază părerii lui I. Halevi: ebraica este o limbă creată de Dumnezeu care „a predat-o și i-a transmis-o lui Adam". Totuși,

scrierea şi forma literelor au fost fixate şi instituţionalizate prin convenţie umană.

Isaac Abravanel (1437-1508) revine la tema limbajului în comentariile sale asupra *Bibliei* şi se întoarce în esenţă la tezele lui I. Halevi, adăugând totuşi o notă personală pe linia exegezei sale privind primele capitole ale *Genezei*[67]. După el, relatarea biblică ne povesteşte etapele decăderii civilizaţiei şi a vocaţiei autentice a omului cu pornire de la Adam, primul omor, desfrâul generaţiei Potopului şi voinţa de putere a constructorilor Turnului Babel. Decădere marcată printr-o căutare a senzualităţii în detrimentul spiritualităţii, prin abandonarea lucrurilor naturale şi necesare pentru inutil şi convenţional şi în sfârşit prin preferinţa dată instaurării unei societăţi politice faţă de starea naturală. „Ei au căutat să instaureze o societate şi o unitate artificiale." Sancţiunea decurge din infracţiune şi este în raport cu greşeala: introducerea diferenţelor artificiale dintre oameni. Divizarea omenirii în popoare, ordinea politică ducând la stabilirea unui statut de inegalitate între oameni şi confuzia limbilor, interzicând o comunicare directă şi imediată între ei.

> Ei erau o singură familie printr-o unitate naturală, pentru că aveau o singură limbă şi un mod de trai comun [...] ei au fost lipsiţi de unitatea naturală de care se bucurau şi aceasta prin confuzia limbilor.

Limba originară unică şi universală era ebraica. Revelată de Dumnezeu omului prin mijlocirea unei voci create în acest scop, ea era o

limbă perfectă, exprimând în mod adecvat numele tuturor lucrurilor. Confuzia limbilor, ca și instituirea națiunilor, corespund unei denaturări generale, unei îndepărtări de Dumnezeu. Ea a antrenat pierderea „înțelepciunii numelor și literelor", singur Eber și după el Abraham păstrând înțelepciunea divină și practica limbii sfinte. Limbile istorice fac să dispară adecvarea totală dintre nume și obiecte, de acum înainte numele bazându-se pe convenții arbitrare. Oamenii trebuiau să inventeze termeni și verbe inedite în funcție de nevoile lor noi și artificiale, conform cu valoarea pe care le-o acordau diferitele popoare. Față de starea de perfecțiune originară, diversificarea limbilor oglindește decadența civilizației umane. Fenomenul lingvistic își asumă astfel o semnificație cvasimetafizică, întrucât asigură calitatea de proximitate sau de îndepărtare a omului față de Dumnezeu. În ciuda importanței pe care o acordă faptului lingvistic, Abravanel nu va trage nici o concluzie în planul metodei sale exegetice din această teorie. Cel mult se poate observa că se străduiește să clarifice sensul evident al textului și se opune recurgerii abuzive la interpretarea alegorică[68].

Influența lui I. Halevi va continua să se exercite până în zorii Renașterii. Iuda ben Iosef Moscato (1530-1593, contemporan, în Italia, al lui Azaria dei Rossi)[69] va confirma tezele autorului lui *Kuzari* în *Kol Iehuda,* comentariul pe care îl consacră acestei lucrări. După ce subliniază că limbajul constituie prerogativa omului, Moscato

respinge teoria originii sale convenționale și afirmă că el i-a fost acordat lui Adam ca un dar al lui Dumnezeu[70] și nu datorează nimic unei oarecare inițiative umane. Ebraica, limba dintâi, a fost *Lingua Adamica* și din această cauză se bucură de o calitate aparte, toate celelalte limbi fiind convenționale. Acestei teze preluate integral din *Kuzari,* Moscato îi adaugă totuși o notă particulară. Ebraica fiind limba originară, rădăcini ebraice se găsesc în alte limbi și în opera sa încearcă să descopere un număr oarecare de asemenea etimologii[71].

Note

1. Scris în arabă: *Kitâb alhudjat w'aldâlil fi-naçr al-din aldalil.* Trad. franc. Charles Touati, Verdier, Lagrasse. Vezi această ediție pentru textele citate.
2. *Kuzari,* 1: 69 și urm.
3. Cf. S. Pinès, „Note sur la doctrine de la prophétie et la réhabilitation de la matière dans le *Kuzari*" în *Mélanges de philosophie et de littérature juives,* PUF, Paris, 1957.
4. *Sefer Iețira* (*Cartea creației*) este o lucrare anonimă pe care tradiția (ca și I. Halevi) i-o atribuie lui Abraham și pe care istoricii o situează între secolele al II-lea și al VII-lea. Vezi trad. franc. Mayer Lambert, Bibliophane, Paris, 1986, și Paul B. Fenton, Payot & Rivages, Paris, 2002.

   Encyclopedia Judaica XVI: Y.L. Liebes, *Sefer Iețira, op. cit.* Într-un stil enigmatic, tratează despre

structurile universului, care sunt analoge celor douăzeci şi două de litere ale alfabetului ebraic şi celor zece cifre ale numerotaţiei zecimale. Combinările multiple dintre aceste elemente trimit la cele patru litere ale Numelui divin, Tetragrama, de la care derivă toate fiinţele universului. Pentru această carte de bază, procesul formării literelor şi îmbinarea lor înfăţişează procesul creaţiunii.

5. *Kuzari* 4:25. *Sefer Ieţira* situează pe un acelaşi plan literele şi numerele şi le consideră dintr-un acelaşi punct de vedere, fără a stabili totuşi o relaţie între ele: „Ţevaot Eternul a conturat [universul] prin treizeci şi două de căi misterioase ale înţelepciunii... zece numere... douăzeci şi două de litere".
6. Această concepţie se găseşte şi în *Talmud*, T.B. Berahot, 55a. „Beţalel, constructorul Tabernacolului, ştia să combine literele care serviseră la crearea cerului şi pământului". Tabernacolul, reproducând la scara lumii noastre finite modelul creaţiunii, a fost construit după un principiu identic celui al creaţiei lumii.
7. *Ibid.*, 1:24.
8. *Ibid.*, 2:2; 2:72.
9. *Ibid.*, 2:68.
10. *Ibid.*, 1:10. Limba a fost transmisă de la Adam până la Noe, apoi la Eber, care a continuat s-o folosească după separarea limbilor, după Babel (*Gen.* 11:1-9). De unde numele ei, limba lui Eber, *ivrit*, ebraica. La Ur Kasdim, Abraham vorbea aramaica drept limbă vulgară, dar ebraica drept limbă sfântă *(Kuzari* 1:49; 2:68).
11. Vezi nota 66.
12. *Kuzari.* Pământ: 1:95; 2:16; 4:3,17. – Popor: 1:95; 4:3.

13. Ierarhie calitativă care se regăseşte şi în zilele sfinte, sărbătorile fixate de Dumnezeu (2:16) şi în principal Şabatul, legat intrinsec de creaţiune (1:86).
14. *Ibid.*, 4:25; 2:80.
15. *Ibid.*, 2:68.
16. Până acolo că îngerii înşişi, după tradiţie, sunt mai sensibili la ebraică decât la alte limbi (4:25).
17. *Ibid.*, 2:67; 4:25.
18. Cf. *Gen. Rabba* 18:4. În greacă, Anthropos fără legătură cu Gyne; în latină, Vir fără legătură cu Mulier; în franceză: Homme, Femme; în germană: Mann, Frau.
19. Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966 (citându-l pe Claude Duret), p. 54. „Ebraica poartă în ea un fragment din cunoaşterea tăcută a proprietăţilor imobile ale fiinţelor". Vezi şi *Gen. Rabba*, cap. 18.
20. *Gen.* 2:19.
21. *Kuzari* 2:72, 73. „În ceea ce ne-a rămas din limba noastră creată *ex nihilo*, există semne minuscule şi subtile care fac corp comun cu textul pentru a-l face inteligibil şi a ţine locul gesturilor folosite în conversaţie". Remarcă importantă, care pledează pentru cerinţa unei coincidenţe perfecte între adevărul fondului şi cel al formei, pentru o comunicare mai profundă decât cea a schimbului de idei.
22. *Ibid.*, 1:1.
23. *Ibid.*, sublinierea noastră.
24. *Ibid.*, 4:25.
25. *Ibid.*, 1:55.
26. *Ibid.*, 1:54.
27. *Ibid.*, 1:87.
28. *Ibid.*, 1:89.

29. *Ibid.*, 2:6.
30. *Ibid.*, 1:82; 4:3.
31. *Ibid.*, 2:72.
32. Cf. E. Schweid, „Arta dialogului şi semnificaţia sa teoretică în cartea *Kuzari*" (în ebraică) în *Taam vehakaşa* (în ebraică), Ramat-Gan, 1970.
33. Din punct de vedere estetic (2:80), semantic (4:25) şi religios (4:25).
34. Încă din operele sale de tinereţe, Maimonide s-a interesat mai mult de logica limbajului decât de realitatea limbilor. Reflectând asupra statutului epistemologic al ştiinţei limbajului şi puternic influenţat de lucrările lui Al-Farabi, în al său „Tratat despre arta logicii", el îşi îndreaptă atenţia către structura formală şi universală a gândirii, independent de conţinutul exprimat într-o limbă specifică. El defineşte regulile comune tuturor limbilor în măsura în care cuvintele sunt în relaţie cu gândirea şi gândirea ca fiind exprimată prin cuvinte.
35. *Sefer haMiţvot,* Introducere. Trad. franc. A.M. Geller, *Le livre des Commandaments,* L'Age d'homme, Lausanne, 1987, p. 15.
36. *Codul,* Introducere.
37. Este indispensabil să se procedeze la reaşezări, la care, de altfel, autorul invită el însuşi prin aluzii, pentru a se reconstitui în integralitate opinia lui în problemă. Conştient de caracterul inedit al afirmaţiilor sale şi de problemele grave pe care le ridică ele pentru exegeza textelor biblice, el le inserează într-un capitol consacrat în întregime unor consideraţii ezoterice privind opera creaţiunii (*Maase bereşit, Călăuza,* 2:30).
38. *Călăuza,* 3:8.

39. O parte însemnată a operei lui Maimonide a fost redactată în arabă, limbă care-i oferea cele mai bogate mijloace de expresie și era la îndemâna unui public mai larg.

Importanța primordială a conținutului față de limbă se reflectă și în planul *Halaha*. Cf. *Codul, Keriat Șema*, 2:10. „*Șema* (mărturisirea unicității lui Dumnezeu) poate fi recitat în orice limbă pe care o înțelegi". Autorul merge până la a pretinde corectarea pronunției în limba străină „după cum se cere în limba sfântă". Vezi critica acestui punct de vedere în *Hasagot* (Remarci) de R. Abraham ben David (RaBaD).

40. *Retorica*, cap. 2:4.
41. După ce constată înțelesul simbolic al numelor purtate de fiii lui Adam și subliniază înțelepciunea acestei alegeri, Maimonide urmează: „Și omul a impus nume..." *Gen.* 2:20. *Călăuza*, 2:30. Interpretarea lui este opusă celei a *Midrașului* (Gen. Rabba cap. 17; Tanhuma, secțiunea Hukat), care afirmă despre cunoașterea de către Adam a lucrurilor din natură ca fiind superioară celei a îngerilor. Vezi la subiectul acesta comentariul lui Isaac Abravanel la Regi 3:6 și urm.
42. Vezi *supra* p. 68.
43. *Călăuza*, 3:8. Aceste remarci aparent fără legătură cu tema capitolului vin să completeze, cum am indicat (nota 37), punctul său de vedere asupra limbii.
44. Ex. 30:13. În acest pasaj autorul adoptă opinia generală conform căreia ebraica este limba dintâi în care Creatorul a vorbit cu Adam și pe care omenirea a folosit-o până la generația Turnului Babel. Așadar, limba este de origine divină, și nu

convenţională. Cf. şi Comentariu Gen. 11:28 şi 45:12.

45. Cf. *Codul,* Hilhot Mezuza, 5:4.
46. Cf. *Codul,* Hilhot Mikvaot, 11:12.
47. Cf. *Călăuza,* 1:1. „Din cauza intelectului divin care se alătură omului stă scris despre acesta că este [făcut] după chipul lui Dumnezeu şi asemănarea Lui".
48. *Călăuza,* 1:27. Este vorba despre imaginaţia vulgului legată de reprezentarea sensibilă, şi nu despre imaginaţia creatoare, care joacă un rol important în profeţie.
49. *Călăuza,* 1:57 (sublinierea noastră). Probabil, aluzie la echivalenţa tuturor limbilor în acest domeniu, inclusiv a ebraicii.
50. *Călăuza,* 1:59. Cf. foarte elocventele recomandări ale Psalmistului reluate de Maimonide asupra strictei asceze a tăcerii: „Pentru Tine laudă este tăcerea" (65:2) şi „Grăiţi (gândiţi) în inima voastră în aşternutul vostru şi rămâneţi în tăcere" (4:5).
51. *Ibid.,* 1:1.
52. *Ibid.,* 1:55.
53. *Ibid.,* 2:1 şi 2.
54. „Tratatul acesta are mai întâi rostul de a explica înţelesul unor nume care apar în cărţile profetice. Printre aceste nume sunt omonime, pe care însă neştiutorii le iau doar într-unul dintre înţelesurile în care este folosit omonimul..." *(Călăuza,* Introducere).
55. T.B. Berahot 31 b; Ketubot 67 b; Kiduşin 17 b; Sanh. 56 a; Makot 12 a. O opinie (a lui R. Işmael; R. Akiva susţine un punct de vedere opus) din *Talmud* explică repetiţia unor termeni şi inutilitatea căutării unui motiv pentru aceste redundanţe după principiul: „*Tora* vorbeşte în felul în care oamenii

obișnuiesc să se exprime", fără să dea o importanță specială fiecărui detaliu de stil. Maimonide adoptă acest principiu, dar îi dă o mult mai mare întindere. Cf. A.J. Heschel, *Tora min haşamaim beaspaklaria şel hadorot* (*Teologia iudaismului antic*, în ebraică), Londra-New York, 1962, p. 3, 4. A. Nuriel, „«*Tora* se exprimă la fel ca oamenii» în *Călăuza rătăciților*" (ebraică) în *Dat veSafa*, Ed. M. Halamiș și A. Kaşer, Tel Aviv, 1981, p. 97-103.

56. *Călăuza*, 1:26, 27, 46; 2:48.
57. *Ibid.*, 1:65 (sublinierea noastră).

În același sens, deși exprimându-se mai puțin limpede, Maimonide se străduiește, în *Călăuza*, să reducă perceperea auditivă a Revelației din Sinai pentru ansamblul poporului la ascultarea unei „voci create", excluzând o vorbire articulată (2:32). Vezi J.S. Levinger, *HaRambam kefilosof ukefosek* (Rambam ca filosof și decizionar, în ebraică), Ierusalim, 1989, p. 39-48.

58. Ps. 33:6.
59. *Ibid.*, urmarea versetului.
60. *Călăuza*, 2:30.
61. Prov. 21:2. *Călăuza*, Introducere.
62. Maimonide însuși se referă la traducerea lui Onkelos. În versiunea arabă a *Pentateuhului*, Saadia traduce și el *Vaiomer Elohim* (Gen. 1) prin „Și Dumnezeu a vrut". Pentru Evul Mediu vezi, de pildă, Ibn Ezra, Comentariu Ex. 19:20.
63. *Călăuza*, Introducere la partea a treia. Vezi scrupulele autorului de a nu revela ceea ce trebuie să rămână ascuns și a nu-i priva de adevăr pe cei care sunt demni de el.
64. Vezi Levi ben Gherșon (Ralbag) (1288-1344), *Milhamot Haşem*, Maamar, 6, cap. 15.

65. Maimonide însuşi nu exclude o asemenea posibilitate. Vezi *Pirke Moşe birefua* (cap. 25). Text publicat de Steinschneider în cartea lui despre Al-Farabi (p. 230) şi tradusă de I. Kappah în Maimonide, *Igrot,* Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1971, p. 148-150.

66. Cf. şi Abraham Ibn Ezra (1089-1164): „Limbile nu sunt naturale, dar Dumnezeu i-a acordat [omului] o facultate intelectuală pentru inventarea de cuvinte". (Comentariu *Gen*).

    Vezi Ş. Rosenberg, *Logică şi ontologie în filosofia evreiască din secolul al XIV-lea* (ebraică). Teză manuscrisă, Universitatea Ebraică, Ierusalim, 1973, p. 164-167, 282-284.

67. Comentariu la *Gen.* cap. 2 şi în special versetul 19 şi cap. 11.

68. Vezi comentariu la *Gen.* 2 (Introducere), unde se întreabă asupra criteriului care permite să te îndepărtezi de sensul curent în favoarea interpretării alegorice. Cf. *supra* p. 99. El se opune şi interpretării lui Maimonide asupra naturii Revelaţiei din Sinai (vezi *supra* nota 57): „Cele zece cuvinte au fost ascultate de fiii lui Israel prin intermediul unei voci create sensibile, comportând o articulare a literelor şi o înţelegere perfectă" (*Ex.* 20:1).

69. Vezi *Imrei Bina,* 453.

70. Kol Iehuda despre *Kuzari* 2:67, 68, 72 şi 4:25. Moscato demonstrează că *Gen.* 2:20 nu contrazice cu nimic această opinie.

    Cf. A. Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History,* University Press of New England, 1981, p. 115-116.

71. Abba Apfelbaum le-a reunit în monografia sa *Sefer toledot hagaon R. Iehuda Moscato,* Drohobicz, 1900.

Leibniz (1646-1716) se va strădui să dovedească ştiinţific istoricitatea unei limbi originare. După el, numai supoziţia unei rădăcini originare a limbilor permite să se explice analogiile semantice dintre idiomuri depărtate în spaţiu şi diferite ca structură.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul V

Fundamentul scripturar al Scrierilor sfinte în religiile monoteiste

Limbajul ca problemă

Această rapidă privire, defel exhaustivă, permite să se conchidă fără echivoc faptul că, deşi expusă cu o anume vigoare intelectuală, concepţia lui Maimonide rămâne izolată şi în orice caz nu reprezintă decât o tendinţă minoritară printre maeştrii tradiţiei. Pentru marea lor majoritate prevalează teza originii divine a limbajului. Omul foloseşte acest limbaj şi se slujeşte de el ca mijloc de comunicare, dar semnificaţia lui adevărată rezidă în originea sa metafizică. În limbaj există o dimensiune total diferită de cea a comunicării, care formează, în general, obiectul de studiu al gramaticienilor şi lingviştilor. Încă din primele pagini ale *Bibliei*, limbajul apare ca instrument al creaţiunii, iar sursele talmudice şi midraşice confirmă rolul său primordial în opera de creaţie, ca şi în teofania Revelaţiei din Sinai. În stadiul acesta nu se poate decât constata, prin unele observaţii răzleţe, prezenţa recurentă a temei şi va trebui să aşteptăm Evul Mediu şi întâlnirea iudaismului cu alte curente religioase şi culturale ca să asistăm la o încercare de elaborare speculativă. Înfruntarea curentelor de gândire exterioare i-a făcut, probabil, pe autorii evrei să formuleze subiectul în termeni de problemă, pe câtă vreme înainte nimic nu pretindea

izolarea și elucidarea lui pe cale reflexivă. Maimonide și epigonii lui par să meargă împotriva tendinței unui punct de vedere general și cel mai adesea implicit admis. Din această cauză oare a socotit el necesar să-l expună de o manieră mai incisivă, mergând până la a face dintr-însul fundamentul metodei sale hermeneutice? În orice caz, trebuie constatat că este singurul care a orientat examinarea problemei pe terenul acesta. Numai cu începere din secolul al XIII-lea incidența filosofiei limbajului asupra exegezei biblice se afirmă din ce în ce mai hotărât, și nu numai ocazional. Studierea Cabalei, rezervată până atunci unui cerc restrâns de inițiați, își lărgește audiența și exercită o influență din ce în ce mai puternică. Ea trece de la oralitate la scriitură și va da formularea cea mai expresivă la ceea ce s-a convenit să se numească mistica limbajului. Fecunditatea exegetică a acestui curent a fost imensă: ea va influența pentru o foarte lungă perioadă gândirea evreiască și, într-o măsură, chiar și gândirea occidentală. Înainte de a trece la expunerea teoriei sale, se cade să precizăm, în chip de concluzie provizorie, câteva puncte de reper însemnate pentru înțelegerea în continuare a anchetei noastre.

De la oral la scris

Tratând asupra limbajului din *Biblie*, am evidențiat în primul rând energia creatoare cuprinsă în verbul divin. Am insistat asupra irupției

cuvântului oral în timpul continuu şi omogen, instituind un început, inaugurând un dialog. La evenimentul originar concret al limbajului care este cuvântul ne-am referit noi pentru a califica discursul viu al textelor profetice, în care cuvântul este destinat audiţiei şi stabileşte din capul locului o relaţie. Deschidere, orientare, naştere a cuvântului, emergenţă a fiinţei. Această situaţie privilegiată a unui cuvânt emis pentru a fi auzit, a unui raport de comunicare directă în plenitudinea schimbului se alterează de îndată ce enunţul verbal este transcris[1]; ea este fundamental repusă în discuţie prin încetarea profeţiei în Israel[2]. Atunci începe o perioadă în care prevalează instaurarea „Scripturii", în care cuvântul scris ia locul cuvântului proferat, în care elanul vorbirii încremeneşte în imaginea textului scripturar. Ascultarea se întoarce în lectură, căreia îi lipsesc bruschetea irupţiei, sfâşierea ce caracterizează ivirea neaşteptată a cuvântului şi scandează scurgerea timpului. Mesajul divin este primit printr-un text determinat şi pecetluit, dotat cu un statut ontologic; limba în care se exprimă participă la acest statut supranatural şi poate chiar îl instaurează. Sfinte Scripturi şi limbă sfântă apar în felul acesta legate indisolubil la baza aventurii istorice a iudaismului. Ele sunt o modalitate determinantă a esenţei lui religioase, un ecou al Vocii care a tăcut. Abordare a divinului pornind de la şi prin limbajul Textului, care poate fi socotită unul dintre aporturile cele mai însemnate şi mai fecunde ale iudaismului.

Textul scris, retras în sine însuși, solicită exegeză și necesită interpretare. Această cercetare neobosită a înțelesului a marcat pentru vecie viața poporului evreu, pentru care *Tora* este inseparabilă de însăși existența lui și căruia *Tora* îi asigură baza esențială a unității. A fost deseori marcată această trăsătură caracteristică a tradiției iudaismului, în care comentariile se adaugă comentariilor într-o neîncetată și inepuizabilă creare de sensuri noi. Aceste interpretări inedite, înnoite, enunță un punct de vedere aparte, personal, dar care se incorporează în procesul continuu al Revelației și reîntâlnește în istorie *Tora*, care astfel nu încetează să-și ofere „secretele" celui care o cercetează cu dragoste și respect[3]. Dar ceea ce trebuie subliniat, după noi, este că această dezvăluire se bazează înainte de toate pe o teorie implicită a esenței nu doar a limbajului, ci și a specificității limbii ebraice. În acest stadiu nu este vorba despre o mistică a limbajului, ci mai degrabă de un punct de vedere intern al iudaismului, tacit dar acceptat, asupra originii divine a limbii ebraice. Acestei demnități speciale îi datorează ea faptul că semnifică dincolo de ceea ce spune și că solicită descoperirea sensului pornindu-se de la semnele sale, de la cuvintele sale, de la fonemele sale și de la grafia sa înainte de a o cere cu pornire de la cuprinsul învățăturii sale. Contracție a Infinitului în litera Scripturii ce-l conectează pe cititor unui mesaj care transcende timpul, dincolo de semnificația sa trecută sau

prezentă într-un context istoric determinat. De unde o multitudine de sensuri posibile, limbajul nereducându-se la semantică şi la situaţia de simplu instrument de comunicare. Ţinându-se ferm de principiul literalităţii sensului[4], hermeneutica talmudică se străduieşte să nu se mulţumească defel cu acest nivel de explicaţie. Un cuvânt explodează în multiple semnificaţii şi serveşte drept punct de sprijin unor opinii diferite, chiar contradictorii[5]. Un termen de prisos, o literă lipsă, o redundanţă sunt pretexte pentru dezvoltări întinse atât în domeniul teoretic al gândirii *(Hagada)*, cât şi în cel al acţiunii practice *(Halaha)*. Nu s-a subliniat cu destulă insistenţă că pornindu-se de la corpul concret al limbii se dezvoltă comentariul şi că acesta nu poate fi înţeles deplin decât cu pornire de la această referinţă. Aceste semne sunt de neînlocuit, deoarece puterea lor sugestivă nu este pur hermeneutică, ci rămâne datoare într-un fel şi energiei originare care le-a produs şi căreia îi păstrează urma. În aceeaşi ordine de idei, este indubitabil că tocmai structura specifică a ebraicii a inspirat diferitele tehnici de multiplicare a virtualităţilor sensului care au marcat efortul de elaborare hermeneutică încă de la sfârşitul secolului I[6]. Descoperirea sensurilor Cuvântului întreprinsă prin lectura înnoită la nesfârşit a textului de către maeştrii tradiţiei contrastează extrem cu inflexibilitatea univocă a traducerilor, care blochează şi în orice caz restrâng capacitatea de creare şi înnoire a sensului. Acest fapt, care aduce o dovadă irefutabilă în favoarea rolului privilegiat al limbii ebraice în procesul

hermeneutic al tradiției iudaismului, este ilustrat în mod remarcabil prin divergențele care s-au manifestat în această privință între mărturia creștinismului și cea a iudaismului.

Biblia *ebraică* și Vechiul Testament

Venit pentru a împlini și a desăvârși iudaismul, creștinismul a păstrat de la religia-mamă principiul unui fundament scripturar al credinței – *Vechiul Testament* –, dar a abandonat ebraica pentru greacă și latină, limbi ale Imperiului. Făcând aceasta, el a despărțit sfânta Scriptură de autenticul său izvor viu și s-a condamnat la o cunoaștere trunchiată, inexactă și stereotipă a Cuvântului, care o rupe cu dinamismul creator al exegezei talmudice și posttalmudice. Este un punct de rupere important – după unii, întru totul determinant prin consecințele sale – între cele două credințe[7]. Într-adevăr, traducerea obligă la o alegere între mai multe semnificații posibile și fixează sensul în mod univoc, eliminând astfel bogăția virtuală a multiplelor posibilități semnificante. În cazul care ne preocupă, ea deposedează textul ebraic de vitalitatea lui originală, de numinozitatea sa, neputând reține decât un aspect parțial și adesea părtinitor din plenitudinea de sensuri ale cuvintelor și semnelor. Adoptarea de către creștinism a unei traduceri în locul versiunii originale ebraice ca text sacru de referință implica o anumită concepție despre funcția limbajului, diferită, credem, de

concepția – neformulată și nici gândită – evreiască. Doctrina creștinismului nu este legată de o limbă specifică, în vreme ce aprofundarea iudaismului trece inevitabil prin ebraică și cunoașterea directă a textelor originale. Între mesajul iudaismului și ebraică există identitate, în timp ce între creștinism și latină sau greacă nu există o legătură intrinsecă[8]. Se poate considera că abandonarea de către Părinții Bisericii a limbii în care se exprima fondatorul credinței lor a fost una dintre cauzele principale ale depărtării progresive a creștinismului primitiv de izvoarele sale evreiești în favoarea unei pătrunderi osmotice în cultura greco-romană și a unei inserții culturale în mediul înconjurător păgân al Imperiului[9]. Raliindu-se limbilor Imperiului, creștinismul se angaja pe calea unei pactizări cu „puterile" care ignorau sensul incitant al transcendenței și-l antrenau în direcția unei socializări a spiritualului, ale cărei efecte se mai simt și astăzi. Vorbesc despre pierderea unei anumite altitudini, a dimensiunii verticale indispensabile, pentru a regăsi, dacă l-ai pierdut, izvorul sensului. Adoptarea unui vocabular împrumutat unui univers mental cu totul diferit de universul ebraic nu putea să nu deformeze conceptele și să nu exercite o influență în schimbarea semnificației conținutului lor. Aceste diferențe, subtile sau radicale, nu sunt neutre: ele sunt încărcate de aluzii istorice care prezintă contraste, de mesaje ale speranței opuse și dau naștere la configurații de sensuri și de identități accentuat divergente. Inutil de precizat că ele sunt o

sursă de neînțelegeri și de greșeli în cursul descifrărilor interpretative ancorate în mentalitățile complexe ale comunităților și civilizațiilor bazate pe experiențe foarte diferite. Concepția greacă despre originea convențională și umană a limbajului a influențat, fără îndoială, demersurile primilor Părinți ai Bisericii. Încercările lor de a conferi sfințenie limbii grecești sau latinei nu puteau porni decât de la acceptarea limbilor profane existente și a căror funcție exclusivă era de instrument de comunicare și de transmitere a cunoștințelor. În aceeași epocă, iudaismul, care nu cunoscuse vreodată ca limbă sfântă decât ebraica, dezvolta o literatură bazată pe o concepție metalingvistică, ce-și îndrepta atenția către conținutul textelor, asupra intertextualității, dar, într-o parte esențială, și asupra texturii limbii care le transmitea mesajul.

Pentru toate aceste motive, dezrădăcinarea mesajului cuprins în *Vechiul Testament* din limba lui și din pământul său natal trebuie socotită un moment crucial pentru orientarea noii credințe, o renegare inevitabilă a rădăcinii care i-a dat naștere[10]. Ea aduce o indicație suplimentară în ceea ce privește locul pe care-l ocupă limbajul în general și limba ebraică în particular în munca de elaborare întreprinsă de către tradiție de-a lungul secolelor și care constituie nucleul central al culturii specifice a poporului evreu. Înnoirea sensului cu pornire de la litera textului, împreună cu dezvăluirea posibilităților de semnificare pe care le conțin cuvintele, cu energia pe care aceste semne o eliberează, alcătuiesc un act care prelungește

discursul profetic. În acest sens, şi fără a recurge la mistică, această „fidelitate" hermeneutică legată de limba Revelaţiei originare poate fi calificată drept un act inspirat. Este lesne de înţeles că iudaismul, în dezvoltarea sa istorică, în vecinătatea atâtor culturi şi în conflict cu atâtea universalisme, nu a putut şi nu a vrut, în ciuda unor tentaţii, să renunţe la un particularism – inclusiv lingvistic – care, vorbind riguros, este raţiunea sa de a fi.

Limba Coranului

Fenomenul Cărţii sfinte ocupă în Islam un loc specific. El se raportează la toţi oamenii Cărţii, *Ahl al Kitâb,* adică la comunităţile religioase a căror existenţă se bazează pe un text revelat: alături de musulmani, evreii şi creştinii. Islamul a scos în relief şi a subliniat însemnătatea acestui fapt primordial. Comportamentul, modul de a exista al comunităţilor amintite, a înţeles el, derivau din raportul lor cu textul acesta. La un mileniu după încheierea canonului biblic, *Coranul* adoptă, nu fără a introduce modificări semnificative, esenţialul relatărilor lui şi recuperează, conferindu-le o identitate musulmană, principalele lui figuri. Această identitate, anexând-o pe cealaltă prin suprimarea alterităţii ei, se constituie ca deplină, totală şi înglobantă. În timp ce creştinismul inovează faţă de izvoarele ebraice, renunţând la specificitatea unei limbi originare, Islamul acordă un privilegiu aparte limbii arabe. Încă în perioada

preislamică, ea constituia un obiect de mândrie pentru triburile beduine, care o exaltau în întreceri oratorice. Nu spune un proverb arab popular că înțelepciunea arabilor constă în limba lor? Profetul Mahomed o face să vorbească în numele lui Dumnezeu. Este limba *Coranului*: cea a revelației ultime a lui Allah făcută în „limba arabă curată" și socotită în această calitate drept limba lui Dumnezeu *(kalam)*. Celebrată pentru bogăția ei morfologică, pentru compoziția fonică, magnificența imaginilor, inimitabila frumusețe poetică și perfecțiunea fără cusur, ea funcționează ca nucleul sacralizat al identității islamice. Supunerea totală a credinciosului înaintea voinței divine se traduce, pe acest plan, prin abandonul fidelului față de Cuvânt, în ritmul căruia încearcă să se integreze, acordându-se la cadența lui. Prin incantația intonată și repetată a versetelor sale, el încearcă o delectare matriceală, nu prin cuprinsul povestirii, care rămâne cât se poate de secundar, ci mai degrabă datorită magiei limbii care-l scaldă într-un suflu de plenitudine și alinare. Aici efectul limbii este crucial: el este marcat de pregnanța de litanie a ritmului, o nostalgie posesivă, o declamație languroasă și pasionată. Pasiune a cuvântului în care densitatea unei limbi desăvârșite își impune plenitudinea învăluitoare unei ființe docile, omogene și care gustă plăcerea. Într-o anumită măsură, *Coranul* este în primul rând un fenomen lingvistic: Profetul remite credincioșilor formule de recitat și de scandat, o limbă care vrăjește și vorbește pentru ei, dar mult mai rar lor. Analogul

cel mai apropiat şi care permite cel mai bine să se înţeleagă rolul Cărţii sfinte în credinţa musulmană şi veneraţia plină de pasiune al cărei obiect este nu-i *Biblia*, ci Cristos.

Ulterior, mai cu seamă în perioada sufismului, anumiţi autori au avansat o explicaţie mistică a valorii formelor grafice ale literelor. Ei şi-au îndreptat atenţia către semnificaţia numelor, către geneza limbii. Opiniile se împart între partizanii caracterului natural al limbii şi partizanii caracterului ei convenţional. Câteva lucrări privesc permutarea rădăcinilor, combinarea literelor şi chiar polisemia sensului, dar ei nu au marcat profund concepţia exegetică a maeştrilor[11]. În ceea ce priveşte rugăciunea, numai textul consacrat este autorizat, iar curentul ortodox insistă asupra imposibilităţii unei traduceri autentice, susceptibilă să întreţină fervoarea religioasă a sufletului unui credincios veritabil.

Dimpotrivă, stilul *Bibliei* ebraice, mereu concret şi sobru, uneori aspru şi crud, cheamă la o luptă corp la corp între credincios şi cuvânt, pentru ca acesta să cedeze totalitatea sensului său şi să îngăduie descoperirea progresivă a semnificaţiilor şi armonicelor textului. Înfruntarea cuvintelor s-a constituit cu timpul într-o veritabilă dinamică a transmiterii. A trece dincolo de cuvânt şi a nu te crampona de el, a te include în el însemna deja să treci dincolo de tine însuţi. Cititorul este interpelat cu gravitate şi ca proiectat într-o dramă care-l tulbură şi-l provoacă. Această lectură, care poate fi socotită dialogală, induce o serie de întrebări şi

duce adesea la o incertitudine plină de neliniște. Ea scapă temniței scriiturii, cerând o participare activă și o atitudine de eliberare, și nu de supunere, cucerirea unei identități, asumarea unei răspunderi. Se vede limpede în ce măsură civilizațiile ebraică pe de o parte și islamică pe de alta sunt tot pe-atât, dacă nu mai mult, produsul cât inițiatoarele Scripturilor lor sfinte, care le-au servit drept suport identitar. Legăturile pe care acestea din urmă le întreține cu limbile lor respective sunt semnificative pentru opțiunile lor religioase și filosofice și pentru trăsăturile caracteristice ale culturilor lor. Din motive diverse și foarte diferite, urmând căi care nu se pot defel suprapune, aceste limbi au fost, prin ceea ce are fiecare specific, izvor de viață și de doctrină. În schimb, civilizația occidentală nu se află în continuitate de limbaj cu izvoarele sale fondatoare, filosofia greacă și *Biblia* ebraică, întreținând cu ele numai un raport de traducere și cel mai adesea de traducere a traducerii[12]. Această situație a lăsat urme în concepția sa despre statutul limbii și rolul limbajului și al reprezentărilor sale. Mai general vorbind, ea a accentuat o tendință excesivă de abstractizare și o nerecunoaștere a valorii dialogului și a raportului dintre sacru și profan. O abordare care tinde să edulcoreze forța noțiunii de transcendență și ale cărei implicații au marcat, precum vom vedea, tot ce are atingere cu problemele traducerii și ale gândirii hermeneutice.

Pe fundalul expus, concepția lui Maimonide și a epigonilor săi apare mai curând, în această etapă, ca o excepție în istoria dezvoltării temei

limbajului în gândirea evreiască. Ea reprezintă totuşi un moment de seamă pentru înţelegerea acestui particularism însuşi, căruia îi sugerează finalitatea. Într-adevăr, ea subliniază universalitatea conţinutului mesajului, care poate fi, în principiu – exerciţiu rar şi dificil – transmis tuturor[13]. Ea exprimă cerinţa – speranţă escatologică – unei referiri constante la universal în aşteptarea ceasului în care monoteismul va căpăta sens pentru ansamblul naţiunilor[14]. Nu vom fi deci uimiţi să regăsim un ecou al tezei lui Maimonide atunci când învăţaţii evrei, crezând că a venit ceasul ori vrând să-i forţeze apropierea[15], vor dori, pe linia uneia dintre intenţiile profunde ale existenţei evreieşti, să reafirme că particularitatea lui Israel constituie o parte a întregului şi că armonica discursului său se poate face auzită în toate limbile. Dar înaintea perioadei acesteia, opinia după care mesajul biblic şi hermeneutica lui sunt legate de geniul singular al limbii ebraice, limbă a creaţiunii şi a Revelaţiei, avea să cunoască un nou avânt prin ascensiunea din ce în ce mai perceptibilă a curentului cabalistic. Cabala fiind un mod de cunoaştere axat în principal pe limbaj[16], de acum înainte primatul limbajului se va afirma într-un mod mult mai sistematic decât înainte. Statutul sacru al ebraicii va oferi baza unei speculaţii care vede în limba ebraică luată ca atare nu doar un obiect de studiu şi de contemplare, ci mai ales un izvor fecund de creaţie şi de invenţie.

Note

1. Revelația orală din Sinai i-a fost apoi transmisă lui Moise în scris: „După ce a încetat Dumnezeu de *a grăi* cu Moise pe Muntele Sinai, i-a dat cele două table ale legii, table de piatră, *scrise* cu degetul lui Dumnezeu" (*Ex.* 31:18). Vezi și *ibid.* 24:12 și 32:15,16: „Scrierea era scrierea lui Dumnezeu săpată pe table". Moise însuși trebuia să comenteze *Tora* din Sinai patruzeci de ani după primirea ei, atunci când a fost redactată cartea Deuteronomul *(Mișne Tora).* Vezi *Deut.* 1:5.
2. Pentru istoria exegezei și dezvoltării studiului *Torei* acest eveniment este crucial (mai mult decât distrugerea Templului și pierderea independenței politice).
3. Cf. binecunoscutul adagiu: „*Tora* prezintă șaptezeci de chipuri" (șaptezeci de moduri în care poate fi înțeleasă). *Numerii Rabba* 13:9 și *Midraș Tanhuma,* secțiunea Ki Tisa, cap. 34.
4. „Un verset nu putea să scape sensului comun", T.B. Șabat 83 a și Ievamot 24 a.
5. Cf. *Lev. Rabba* 18:1.
6. Să citățm, cu titlu de exemplu, explozia rădăcinii compuse din trei consoane, transformarea și permutarea vocalizării și literelor care permit o pluralitate de lecturi morfologice. Folosirea jocului metatezelor, al *ghematriei* (acordarea de valori numerice literelor) etc. Vezi D. Banon, *La lecture infinie,* Seuil, Paris, 1987, p. 188-203.
7. Nerecunoscând ca Scriptură divină autentică decât versiunea greacă a *Septuagintei,* primii creștini le reproșează evreilor că alterează Textul. Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* ed.

din 1685. Conciliul de la Trento, din 1546, proclamă versiunea latină a sfântului Ieronim (către anul 400), Vulgata, ca unic text autentic.

8. Cf. „Evangheliile sunt percepute ca neesențiale pentru că sunt scrise într-o greacă alterată, cosmopolită și lipsită de prestigiu literar. Ele sunt de altfel perfect traductibile și se uită rapid, la lectură, în ce limbă sunt citite, cu condiția ca aceasta, originalul grecesc, vulgata latină, franceza, germana, engleza, spaniola etc., să fie cunoscută" (René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982, p. 218-219). Compară cu reflecțiile lui Nietzsche: „A fi alipit Vechiului acest nou Testament, acest monument al gustului rococo, în toate privințele, pentru a forma împreună o singură și aceeași carte, *Biblia*, Cartea prin excelență, iată, poate, cea mai mare insolență, cel mai mare «păcat față de spirite» pe care-l are pe conștiință literatura europeană" (*Jenseits von Gut und Böse*, § 52).

9. La punctul acesta urmăm analiza lui I. Dan, *Despre sfințenie* (ebraică), Ierusalim, 1997, p. 115. Autorul subliniază antinomia care există între Scriptura sfântă și traducere. În vreme ce traducerea reduce sensurile la un sens unic, textul inspirat se caracterizează, dimpotrivă, printr-o posibilă explozie spre o infinitate de sensuri.

10. Ocultarea ebraicii în Occident și ignorarea vreme de secole a unuia dintre izvoarele principale ale culturii sale se datorează în foarte mare parte acestei înlăturări a ebraicii la începutul erei creștine. Ernest Renan pare să fi simțit intuitiv că punctul de ruptură dintre cele două religii se situa în domeniul lingvisticii. El se dedică, în secolul al XIX-lea, rezolvării a ceea ce constituie pentru el o enigmă: de vreme ce între religie și limbă există o

legătură intrinsecă, în ce fel să explici filiația unui Occident creștin, arian prin sistemul lingvistic și semit prin credința sa religioasă? Cum să admiți această dublă vasalitate? Cf. M. Olender, *Les langues du paradis,* Gallimard/Seuil, Paris, 1989, p. 97.

11. Cf. I. Goldziher, „Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik" în *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* nr. 26 (1872), p. 782-783.
12. Acest punct a fost subliniat și de Henry Meschonnic. Vezi *L'utopie du juif,* Desclée de Brouwer, Paris, 2001, p. 229 și 251.
13. Cf. comentariul lui Rași la *Deut.* 1:5. „În partea asta a Iordanului, în țara Moab, Moise a început să explice *Tora...*": „le-a explicat-o în șaptezeci de limbi". Traducere a *Torei* ținând seama de optica popoarelor, expunere a semnificației sale potrivit cu întreaga diversitate a universalului uman.
14. Cf. Maimonide, *Codul,* Hilhot melahim, cap. 11 și 12.
15. Mai ales începând cu secolul Luminilor.
16. Cf. G. Scholem, *Grands courants de la mystique juive,* Payot, Paris, 1950, p. 30. Firește, în Cabala se disting felurite curente, care prezintă abordări diferite privind limbajul, dar acesta ocupă un loc important și adesea primordial în aproape toate speculațiile.

Capitolul VI

Cabala și doctrina mistică a limbajului

Energia creatoare a Numelui

Curentul cabalistic inaugurează, fără nici o îndoială, o fază nouă în gândirea evreiască, mai ales în tot ceea ce are legătură cu teoria limbajului și categoriile discursului ebraic. Se cade totuși să subliniem faptul că originea mișcării acesteia se află în vremurile îndepărtate ale literaturii *Hehalot*[1] și că el nu face decât să sistematizeze și să amplifice o tendință existentă deja, care s-a dezvoltat neîntrerupt de la începutul speculației asupra experiențelor înfățișate de povestirile biblice. Cât privește tema limbajului, principiile de bază ale exegezei talmudice și midrașice, ca și punctul de vedere mai limpede formulat de *Sefer Iețira*[2], reluat și comentat de R. Iehuda Halevi, vor fi din plin exploatate de cabaliști[3]. Ei vor cristaliza elementele tradițiilor anterioare și le vor reformula într-un sistem mai coerent, aprofundând și lărgind aserțiunile de principiu din *Sefer Iețira.* Pentru cei mai mulți dintre ei, esența universului este limbaj[4], limbajul omenesc fiind numai o reflexie a limbajului creator divin. Mișcarea lingvistică își are originea în esența infinită a lui Dumnezeu. Întreaga creațiune este expresia ființei ascunse a lui Dumnezeu care se concentrează în Nume, realitate ultimă a puterii sale. Numele esențial, Tetragrama,

este originea metafizică a oricărui limbaj, iar creațiunea se produce ca un proces lingvistic, începând prin ramificația literelor care-l compun. Acestea sunt emanații ale esenței divine prin care Dumnezeu se manifestă în lume, acționează în sânul creațiunii paralel cu cele zece *sefirot*, zece grade ale difuziunii divinității, mediații de la Creator la creat. O forță extrasă din *En-Sof* transpare în structura lumii și în cea a limbajului: procesul emanatist este reprezentat prin forma *sefirot*-urilor și simultan prin articulația Verbului[5]. Dezvoltarea acestor litere se află, evident, în lucruri, dar și în *Tora* și, secundar, în textele profetice[6]. Semnele limbii ebraice, considerată limba originară, limba Revelației, servesc la crearea lumii. În aceeași ordine de idei, se poate pune întrebarea dacă suflul divin care face din om o ființă vie și-l înzestrează cu facultatea de a vorbi nu conține deja acest element lingvistic[7]. Limbajul uman ar conserva într-o măsură memoria vorbirii divine, căreia îi vehiculează și îi transmite secretul. Această concepție asupra esenței creatului va inspira unor autori ideea că stăpânirea elementelor fundamentale ale limbajului, sunet și grafie, cuvinte și nume, va putea îngădui omului să ajungă la Dumnezeu, să aibă o influență asupra Lui, ca și asupra universului[8]. Ei se vor dedica cercetărilor pentru a inventa tehnici și procedee mistice utilizând limbajul, permutarea *(Temura)* și combinarea *(Țeruf)* consoanelor trebuincioase pentru realizarea obiectivelor acestora.

Forța mistică a literelor Torei: *arta combinatorie a lui Abraham Abulafia*

Am impresia că orientarea nouă ce caracterizează general vorbind scrierile cabalistice rezidă în integrarea concepției asupra limbajului în teoria teozofică a emanației și că literele ebraice învestite cu o putere mistică nu mai sunt doar cele ale alfabetului, ci în mod special cele ale *Torei*. Asistăm la o deplasare progresivă a tezelor lingvistice generale din *Sefer Iețira* spre aplicarea lor specifică la cartea *Torei*. Din acest punct de vedere, tentativa cea mai originală a fost, incontestabil, cea a lui Abraham Abulafia (1240-1290), centrată în întregime pe primatul limbajului[9]. Acest cabalist spaniol opinează și el că originea limbilor este convențională, dar ebraica ar fi o limbă naturală[10], aleasă de Dumnezeu ca limbaj al profeției pentru perfecțiunea ei și calitățile ei intelectuale deosebite. „Mamă a tuturor limbilor", ea ar fi matricea primă în funcție de care au apărut celelalte limbi și s-au constituit progresiv după confuzia limbilor de la Babel[11]. Unele au păstrat în parte ideile ebraice originare și toate se vor întoarce la rădăcina lor în timpurile mesianice, extensia cunoașterii ebraicii fiind unul dintre semnele manifeste ale acestui nou eon[12]. Cu toate că aderă la principalele teze ale lui Maimonide și în special la concepția lui psihologică asupra profeției, el se depărtează de acesta în mod radical în tot ceea ce privește teoria lui privind limbajul. Tocmai cu pornire de la concepția sa proprie asupra limbajului

elaborează el o tehnică menită să-i permită cabalistului să acceadă la inspirația profetică. Urmând fidel teoriile din *Sefer Iețira,* el socotește că Numele Domnului, Tetragrama, este esența oricărei substanțe lingvistice. El concepe creațiunea, Revelația și profeția ca o desfășurare a verbului divin, act de scriere sau acțiune orală. Fiecare literă poartă într-însa o bogăție nesfârșită și constituie o lume în sine. Punctul caracteristic al metodei sale și elementul central al propriei sale mistici a limbajului constă în combinarea literelor și a vocalelor cu scopul de a pătrunde în profunzimea limbajului acesta, în vederea aderării la ceea ce Maimonide și filosofia aristotelică numesc Intelectul-Agent, iar Abulafia identifică prin sfera limbajului și a *Torei.* Această adeziune, pe care filosofia o estimează ca fiind de ordin pur intelectual și rațional, este după el de esență lingvistică.

> Cauza originară a profeției rezidă în discursul divin care-i parvine profetului prin intermediul limbajului perfect în care sunt cuprinse cele șaptezeci de limbi[13].

În marele Nume divin se concentrează asocierea literelor și prin infinita combinație, decompoziție și reconstituire a acestor elemente lingvistice se ajunge la înțelepciune, la o cunoaștere adevărată ducând la profeție. Înțelegerea limbajului în funcție de arta combinatorie a literelor – *hohmat hațeruf,* „știința logicii superioare", „știința profetică" – ne revelează *sitre Tora,* misterele

textului, ca şi cele mai înalte adevăruri metafizice. Permutarea literelor şi reaşezarea lor într-o nouă compoziţie permit să fie dezvăluită, în funcţie de nivelul capacităţilor noastre intelectuale, semnificaţia spirituală a lumii, să ne facă să descoperim dimensiunea internă a lucrurilor şi a fiinţelor[14]. *Tora* întreagă, prin structura ei şi prin fiecare din literele sale, exprimă energia şi forţa puterii divine, care se manifestă prin textul rostirii divine. Această hermeneutică, bazată concomitent pe contemplare şi pe o tehnică mistică, a exercitat o mare influenţă şi avea să aibă numeroase urmări. Fără a merge atât de departe în amănuntele speculaţiei, Moşe ben Nahman (Nahmanide, 1195-1270), reprezentant eminent al cercului de la Gerona, referindu-se la o tradiţie antică, declara şi el în introducerea la comentariul său asupra *Pentateuhului* că *Tora* trebuie socotită ca o succesiune de Nume divine. Ea formează un întreg care nu este decât substanţa venerabilului mare Nume divin şi în consecinţă cuvintele ei pot fi distribuite în mod diferit[15]. De aceeaşi orientare, Iosef Gikatilla (1248-1325), contemporan cu Abulafia, care urmase acelaşi itinerar spiritual, se opune explicit teoriei originii convenţionale a ebraicii susţinută de Maimonide şi consideră că *Tora* revelată este explicaţia Numelui[16]. Din aceasta el trage concluzia importantă a infinitei polisemii a textului, care se oferă unor multiple interpretări, limbajul divin căpătând semnificaţii diferite după nivelul lumilor în care se manifestă. Aceste aserţiuni au fixat un principiu care a exercitat o

influență durabilă și a rămas baza pentru învățămintele ulterioare.

Limbajul și lumea sefirot-*urilor în* Zohar

În cele patru litere ale sale, tetragrama concentrează totalitatea emanației. O veche tradiție stabilește o corelație între literele alfabetului și forma mistică a divinității – *Șiur Koma* –, corelație pe care *Zoharul* o translează asupra membrelor anatomiei umane[17]. Literele fiind matricele în care a fost format universul, se înțelege că aceleași forme și o structură identică se regăsesc și-și corespund în lumea *sefirot*-urilor și în microcosmosul pe care-l constituie omul[18]. *Zoharul* relevă o corespondență între *sefira Iesod* (numită *leșon limudim)* și *Lașon haKodeș*[19], manifestarea lui Dumnezeu în lume realizându-se prin secretele limbii sfinte[20]. În *Zohar* poate fi urmărită procesiunea emanației lingvistice în concordanță cu cea a *sefirot*-urilor, de la principiul inefabil *(sefira Keter,* Coroană, de la care purcede *sefira Hohma,* Înțelepciune, Gândire primordială) până la articularea vorbirii inteligibile *(sefira Malhut,* Regalitate) prin emergența Vocii mai întâi neauzite *(sefira Bina,* Discernământ), apoi audibilă *(sefira Tiferet,* Armonie)[21]. Parcurs gradual al influxului emanației gândirii spre emergența cuvântului scris și rostit, rememorare constantă a altitudinii verbului, până la frumusețea stilului și retorica elocvenței. În acest fel își traduce Cabala în temele sale și în terminologia sa originală teza

unității indisolubile dintre limbaj și ființă. Esența lucrurilor se descoperă în limbaj, o formă identică de substanțialitate le reunește. Astfel se ajunge la o concepție care distinge, la toate nivelurile existenței și în toate domeniile lumii create, și, firește, de asemenea, în *Tora*, două aspecte ale realității, unul exterior și altul interior. Ca să rămânem la interpretarea *Torei*, *Zoharul* afirmă în mai multe rânduri că *Tora* prezintă un sens literal și o semnificație spirituală[22]. Această formulă ne întoarce aparent la exegeza alegorică a textului propovăduită încă de Philon din Alexandria și reluată, ne amintim, de adepții exegezei filosofice din Evul Mediu și în primul rând de Maimonide[23]. Pentru acesta din urmă, grijuliu să îndepărteze de divinitate toate atributele materiei, este important să se distingă în textele profetice două niveluri diferite ale sensului. Un sens manifest, destinat începătorului și omului de rând pentru a-l informa cu privire la conduita pe care trebuie s-o aibă și a-i furniza un minimum de adevăruri speculative. Și un sens profund, secret, rezervat savanților. Acesta din urmă se referă la adevăruri metafizice cu privire la divinitate și pe care limbajul obișnuit este incapabil să le exprime. De unde și indispensabilul recurs la un discurs parabolic, apt să le prezinte aluziv unui cititor avizat, „capabil să înțeleagă prin sine însuși", sub formă de povestiri sau alegorii pe care Maimonide le socotește ca fiind „secretele *Torei*"[24]. Identitatea formală a „dualismului" acesta hermeneutic al celor două niveluri de sens acoperă o însemnată diferență, cu multiple consecințe, care

ne întorc, ni se pare, la controversa privind originea și natura limbajului. Pentru Maimonide, aceste „secrete" privesc Absolutul pe care limbajul curent nu-l poate atinge prin cuvinte, nume și atribute, ceea ce-l conduce la interpretarea alegorică a antropomorfismelor din *Tora*[25]. Pentru cabaliști, dimpotrivă, limbajul *Torei*, în afară de sensul obișnuit al cuvântului[26], ne relevă, începând cu Numele și diferitele Nume ale lui Dumnezeu, aspecte ale procesului de emanație a forței divine creatoare, care se manifestă prin acest limbaj, ca și prin procesul *sefirot*-urilor[27]. Sensul ascuns – *sod* – este cel pe care îl transmite *tradiția* cabalistică primită, acceptată și transmisă de către Înțelepții lui Israel datorită originii sale profetice, și nu interpretarea filosofică sau teologică importată dintr-o cultură și un limbaj străine, în majoritatea lor, mentalității biblice. Interpretarea alegorică este socotită o decădere față de dimensiunea metafizică și de sensul spiritual al originalului. Ea se mișcă în interiorul limitelor definite ale conștiinței, respingând tocmai ceea ce constituie specificitatea mesajului, adică originea sa profetică, exterioară. Ea caută universalul minimizând rolul particularului, în loc să ia în considerare universalul care se manifestă în particular.

„Antropomorfismele"

Pentru această tradiție cabalistică expresiile „antropomorfice" care privesc divinitatea nu sunt

defel şocante şi nu atribuie în vreun fel o materialitate sau o corporalitate lui Dumnezeu. Omul este făcut după imaginea lui Dumnezeu şi forma lui reproduce forma lumii emanaţiei. Limbajul divin – şi cel al *Torei* este unul dintre ele – desemnează înainte de toate o realitate abstractă şi numai prin „extensie" se aplică unei realităţi sensibile şi în particular corpului uman[28]. Limbajul celor sfinte[29] *(Laşon haKodeş),* abstract şi spiritual prin esenţa sa, îmbracă în cursul procesului emanaţiei şi mai cu seamă în contextul lumii noastre concrete o reprezentare conformă experienţelor noastre senzoriale. Aşa se face, de pildă, că termenul *Iad* desemnează iniţial acţiunea, puterea, noţiuni care în lumea concretă sunt reprezentate de „mână", aşa cum *Ain* desemnează în primul rând o relaţie vigilentă, precum aceea pe care o exercită ochiul, şi *Kol*, o chemare care se realizează în viaţa concretă cu ajutorul glasului. Aceste expresii nu sunt interpretate în funcţie de o doctrină exterioară textului; înţelesul lor se desprinde chiar din cuvinte, nivelul inferior reproducând structura nivelului superior. Această concepţie, reluată de mai multe ori şi strict contrară celei exprimate de autorul *Călăuzei,* a fost dezvoltată în felurite moduri. Moise Cordovero, ReMaC (1522-1570), unul dintre marii cabalişti din şcoala de la Safed, explică în *Pardes Rimonim* (*Livada rodiilor*[30]) semnificaţiile literelor, ale vocalelor şi ale accentelor muzicale, deoarece în taina literelor, în chiar miezul numelor (totalitatea Numelor lui Dumnezeu din *Tora*) poate fi şi trebuie

căutat sensul autentic, dacă vrem să rămânem absolut fideli textului şi mesajului său.

> Fiecare literă are configuraţia ei spirituală şi o lumină strălucitoare care emană din esenţa *sefirot*-urilor[31].

Limba sfântă, limbă a lumii superioare

În cursul unei materializări mai avansate, ca într-o procesiune neoplatoniciană, aceste litere au alcătuit nume, apoi termeni şi cuvinte ce reproduc în combinaţiile lor diferitele aspecte ale lumii[32]. Rabi Ieşaia Halevi Horovitz (1555, Praga – 1628, Safed), autor al *Şnei Luhot haBrit* (*Cele două table ale Legământului*)[33], va da acestor descrieri o expresie încă mai precisă şi mai radicală. După ce aminteşte controversa dintre Maimonide şi Nahmanide privind natura sfinţeniei în *Laşon haKodeş*[34] şi se referă la operele lui Gikatilla, el continuă:

> Ceea ce este valabil pentru litere [grafem şi fonem] este cu atât mai valabil pentru combinările lor în cuvinte. Configuraţia spirituală a acestor cuvinte provine din lumea superioară întocmai aşa cum Numele [divine] iau parte la procesul emanaţiei. Numele sunt o emanaţie a fiinţei, iar desemnările cuvintelor, o dezvoltare a numelor. Aceste desemnări sunt cuvinte din limba noastră sfântă, care toate îşi au rădăcinile în lumea superioară. Cuvintele lumii inferioare provin printr-o serie de dezvoltări ale fluxului superior până îşi capătă învelişul material în lumea concretă. Numele care desemnează un anume

> lucru este numele adevărat al lucrului în rădăcina lui superioară, izvor nesfârşit de litere şi de combinaţii ale lor, cu toate că de-a lungul diferitelor etape el nu capătă în cele din urmă o semnificaţie decât prin analogie. Limba noastră este numită *Laşon haKodeş* tocmai din cauză că toate numele şi toate cuvintele care o constituie provin din locul sfinţeniei superioare şi ajung la noi prin procesul emanaţiei descendente până capătă o semnificaţie figurativă în raport cu esenţa lor[35].

Această limbă, în care termenii în structura lor formală sunt înţeleşi corect şi numesc lucrurile conform realei lor esenţe venite „de sus", este limba adamică, prin care Adam numea fiinţele:

> Putere care-l situa la un nivel superior celui al îngerilor. Datorită Spiritului sfânt care-l anima, el combina litere şi cuvinte conform vorbirii interioare. Aceste cuvinte urcau până la rădăcina lucrurilor, de parcă prin cunoaşterea lucrurilor din lumea inferioară ajungea la secretul sferelor superioare, căci tot ce este creat jos îşi are rădăcina sus[36].

Înţelepciune primordială, acumulată de către profeţi şi transmisă prin tradiţia cabalistică, ce constituie, alături de cultura altor civilizaţii, specificul înţelepciunii lui Israel.

Paralel cu o reflecţie având un aspect mai cu seamă speculativ, această tradiţie cunoştea de mult anumite tehnici utilizând limbajul pentru a parveni la o viaţă spirituală arzătoare. Venit de la Dumnezeu, limbajul, şi în special cuvântul ebraic, poate ajunge şi el la Dumnezeu. Aşa se face că, mereu influenţaţi de *Sefer Ieţira* în experienţa

concretă a rugăciunii, la sfârșitul secolului al XII-lea, hasidimii renani au recurs la metode extatice bazate pe valoarea numerică și permutarea literelor, aplicate de această dată nu doar la textul *Torei*, ci, în primul rând, deși tot în raport cu unele pasaje biblice, la cel al rugăciunii liturgice[37]. Recompunând textul acestor rugăciuni întocmite de membrii Marii Adunări în combinații noi de cuvinte, ei se simțeau în comuniune cu lumea reală și participând la secretele creațiunii. Acest extaz îi ducea până la adâncirea într-o rugă tăcută, în care simțeau parcă o efemeră adeziune la prezența divină în lume. Această tehnică – utilizând *ghematria* (echivalarea numerică a literelor), acrostihurile, repetițiile ritmate sau spațiile dintre cuvinte și litere – se silea mai cu seamă să pătrundă în structura textului, în alcătuirea lui și în contururile lui, să descopere simetriile numerice identice din textul liturgic și din Scriptură.

Socotim că avem de-a face cu o expresie extremă a teoriei lingvistice care consideră creațiunea ca fiind de esență orală*, Dumnezeu creând lumea prin mijlocirea literelor și combinațiilor din alfabetul ebraic. Limba ebraică ar fi astfel izvorul adevărului, lucrurile nefiind altceva decât o manifestare parțială a esenței infinite a forței sale creatoare. „Tehnicile" puse în aplicare de către misticii limbajului – și nu toți cabaliștii trebuie trecuți în această categorie – aveau atunci ca scop regăsirea în alcătuirea textului inspirat a

* În original: *langagière* (n.tr.).

acestei origini transcendentale a „rostirii" dinaintea „rostitului". Încercare de a atinge punctul ivirii din care porneşte totul, care nu se află în nici un „conţinut", care excede textul şi ordinea termenilor lui. Metoda descompunerii şi reconstrucţiei a lui Abraham Abulafia, ca şi căutarea structurilor armonice ascunse în textul liturgic la hasidimii aşchenazi, sunt poate o indicaţie că nu în semantică, în înţelegerea intelectuală a semnificaţiei cuvântului caută şi vede misticul demnitatea primordială a limbajului, ci într-o intimitate care se situează dincolo de sens şi de intelect, ca o aderenţă directă la Cuvânt. Explozia textului, faptul de a-l citi între litere, de a-l pătrunde prin armonia ascunsă a structurii sale – reflex al structurii interne a realităţii întregi – răspundea efortului acesta de a se situa în afara ordinii ideilor, într-o altă dimensiune. Este evident că pentru a atinge acest scop trebuie să se cerceteze textul ebraic, traducerea fiind în imposibilitate de a îndeplini această funcţie. Din acest punct de vedere se înţelege, de asemenea, că toate elementele limbajului sunt egale: scriitură, cuvânt, sunet, valoare numerică a literelor, accente, scriere completă sau deficientă a cuvintelor, permutări ale literelor, acrostihuri etc. Această şcoală reprezintă, fără îndoială, curentul cabalistic extrem în ceea ce priveşte concepţia asupra limbajului: ea a recurs concomitent la toate elementele acestei tehnici nu pentru a degaja un sens, ci pentru a afirma tocmai o relaţie ireductibilă la orice cunoaştere, la un conţinut al erudiţiei. Celelalte curente care se identifică şi ele Cabalei

speculative au recurs de asemenea la aceste elemente, dar în mod selectiv la unul sau la altul şi cu scopul de a degaja semnificaţiile multiple, la drept vorbind infinite, ale verbului divin însuşi. De aceea ni se pare că ele urmează şi prelungesc metoda literaturii midraşice, dar de o manieră mai coerentă şi mai sistematică, integrându-şi teoria limbajului în doctrina generală a emanaţiei.

După cum a subliniat cu dreptate şi cu tărie G. Scholem, propoziţia centrală a acestei concepţii, cu nuanţe şi dezvoltări diferite de la o şcoală la alta, este afirmaţia că Numele divin, numele prin excelenţă, stă la originea oricărui limbaj[38]. El şi numai el, împotriva celorlalte nume pe care *Biblia* le dă lui Dumnezeu, nu se leagă de nici o activitate.

> Pentru cabalişti, acest nume nu are nici o semnificaţie în sensul curent al cuvântului, nici în „sens" concret. Absenţa de sens în acest Nume divin ne trimite înapoi la poziţia lui centrală în miezul Revelaţiei a cărui bază este. Profilându-se în spatele oricărei revelaţii a unui sens al limbajului şi după cabalişti, prin intermediul *Torei*, există un element care depăşeşte sensul şi-l face posibil şi care învesteşte pe oricare altul, fără a avea el însuşi vreunul.

Astfel toate cuvintele *Torei* se întorc la această origine care le dă un sens ce nu s-ar putea obţine pornindu-se de la semnele care ar fi pur convenţionale. Nepronunţabil, Numele nu trimite la nici un sens, la nici o realitate în afară de el însuşi. El are de altfel o semnificaţie concretă, dar în raport cu limbajul îşi joacă rolul de izvor al oricărei semnificaţii, ca axioma într-un sistem matematic. El

este semnul unei realități de alt ordin decât cel al manifestării și este neîndoios că ne este dat în ebraică. Din această cauză ebraica este definită ca *Laşon haKodeş,* limba celor sfinte, și este de înțeles faptul că unii au încercat să afle urma acestei transcendențe până și în „croșete și agrafe"[39], adică între articulațiile semnelor limbajului. Strădanie pentru a depăși constrângerile finitului și a răspunde la chemarea ființei, captând secretul altitudinii limbajului creației. Această atitudine privind limbajul, pozitivă din punct de vedere metafizic, distinge Cabala de o simplă experiență mistică de rând. În primul rând, ea este un comentariu al *Torei* care dorește să se plaseze în continuitate cu tradiția profetică.

Limba, categorie religioasă primordială

Din această analiză se va reține că pentru Cabala limbajul este o cale de acces către Dumnezeu, căci el vine de la Dumnezeu: el urmărește comunicarea a ceva ce depășește comunicabilul. Se poate spune în acest sens că ea recunoaște faptul că limba constituie o categorie religioasă primordială, limbajul exprimând chintesența universului. Semnul are prin sine însuși puterea de a suscita o înțelegere. El nu este nici arbitrar, nici convențional, ci are o intrinsecă relație cu tot ce reprezintă. În acest sens, el este mediumul care leagă limbajul uman de limbajul divin. Litera face cunoscute simultan prezența sa și lumea

ascunsă pe care o reflectă, dar care nu va fi niciodată cu totul transparentă la nivelul conștiinței. Aceste abordări au avut repercusiuni asupra gândirii occidentale: ele l-au influențat pe Leibniz când a întreprins căutarea unei forme unice și universale a limbajului și se reflectă în speculațiile lui Böhme asupra limbajului ca manifestare a emanației. Dumnezeu este „în miezul literelor", afirmă el, referindu-se direct la limba originară a povestirii creațiunii și evocă divizarea limbilor la Babel din povestirea *Genezei* pentru a regreta eroziunea relației dintre obiecte și realitățile metafizice în limbile istorice sau naturale[40]. Pornind de aici și, indirect, prin Cabala creștină, afirmația că limba nu este doar un instrument de comunicare, ci are o virtute creatoare și revelatoare va reține atenția autorilor germani idealiști și romantici la începutul secolului al XIX-lea.

Această poziție va rămâne dominantă în gândirea evreiască, în ciuda unei progresive reconsiderări începând din perioada Renașterii.

Note

1. Vezi P. Schäfer, *Konkordanz zur Hehalot-literatur*, Tübingen, 1986, p. 16.
2. „El a creat lumea prin zece *sefirot* și cele douăzeci și două de litere de bază ale alfabetului ebraic".

3. Vezi *supra* p. 80. Despre influența lui I. Halevi asupra Cabalei vezi G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966 (Index Juda Halévy). Pentru problema teoriei limbajului în Cabala vezi G. Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. M.R. Hayoun și G. Vajda, Cerf, Paris, 1983, p. 55-99.
4. Anumiți cabaliști explică etimologia termenului *oT* (literă) de la verbul *aTa* (a veni): orice lucru își are originea într-un *oT*.
5. Dumnezeu se exprimă prin limbajul *sefirot*-urilor: cf. *Le Bahir* § 125: „Și pentru ce sunt numite *sefirot?* Pentru că este scris: «Cerurile spun *(mesaperim)* slava lui Dumnezeu»" (Ps. 19:2) *(mesaperim și sefirot* au același radical SPR).
6. De unde identitatea lui *davar*, în același timp lucru și cuvânt. Model de structurare a lumii ca un întreg și a fiecărui element pe care-l conține.
7. Cf. *Gen.* 2:7 și Targum Onkelos asupra acestui verset. Vezi *supra*, p. 27.
8. Cf. sentința *Talmudului* (T.B. Berahot 55 a) citată adesea: „Betalel (constructorul tabernacolului) știa să combine literele care au slujit la crearea cerului și pământului". Vezi *Șaare Ora*, Portalul 5, 68 b-69 a. Această idee care stă la baza unor cercetări ale Cabalei practice este și fundamentul întreprinderii științifice, în afară de faptul că aceasta din urmă a înlocuit puterea magică a cuvintelor prin puterea eficace a aplicării limbajului matematic la real.
9. Cf. studiul detaliat al lui M. Idel, *Langage, Tora et Herméneutique chez Abraham Aboulafia*, trad. C. Aslanoff, Cerf, Paris.
10. În care există o legătură intrinsecă între nume și natura obiectului.

11. Cf. „În vremea aceea era în tot pământul o singură limbă şi un singur grai la toţi" (*Gen.* 11:1). Abulafia regretă pierderea folosirii ebraicii la evreii din ţările diasporei, ceea ce a avut drept consecinţă o diminuare a capacităţii lor de a atinge adevărul pe care-l vehiculează ea.
12. Sofonie 3:9: „Atunci voi schimba limba neamurilor într-o limbă curată...".
13. *Or hasehel,* ms de la München 92 f° 66 b.
14. O descriere foarte apropiată de această imagine poetică încercând să regăsească „în expresie tainele izvoarelor sale" ne oferă V. Jankélévitch: „Este vorba de a descâlci inextricabilul şi de a nu ne opri decât în momentul în care nu se poate merge mai departe. În vederea unui studiu riguros, cuvintele care servesc drept suport gândirii trebuie folosite în toate poziţiile posibile, în locuţiunile cele mai variate. Trebuie întoarse şi reîntoarse pe toate feţele cu speranţa că va ţâşni o sclipire, trebuie palpate şi auscultate sonorităţile lor, pentru a surprinde secretul înţelesului lor... Acestui discurs mă supun... acestei ştiinţe riguroase, care nu-i ştiinţa savanţilor, ci mai curând o asceză" *(Quelque part dans l'inachevé,* Gallimard, Paris, 1978, p. 18).
15. „Noi avem o tradiţie autentică după care *Tora* întreagă este alcătuită din Nume divine şi care ne îngăduie să decupăm cuvintele ei pe care le citim în ea în mod diferit... Spunând că la origini *Tora* era scrisă cu foc negru pe foc alb, *Hagada* confirmă întru totul punctul nostru de vedere după care textul era continuu, fără despărţiri sau împărţiri în cuvinte, ceea ce îngăduia să se citească la fel de bine o serie de nume cât şi istoria şi recomandările textului transmise de tradiţie. Astfel, *Tora* i-a fost dată lui Moise sub o formă în care împărţirea în cuvinte

îngăduia să fie citite în ea poruncile divine. Tot atunci el a primit o tradiție orală care-i îngăduia să citească în ea o înșiruire de nume". De unde importanța fiecărei litere a textului sfânt. Cf. *Zohar*, 3:36 a. „*Tora* întreagă este un singur nume sfânt". Acest punct de vedere lămurește și completează critica făcută de Nahmanide lui Maimonide și concepției sale despre socotirea ebraicii ca limbă sfântă. Vezi *supra* p. 93.

16. Diferitele nume ale lui Dumnezeu ca și forma inteligibilă a consoanelor din textul *Torei* s-au format cu pornire de la Tetragramă: „Toate numele *Torei* sunt cuprinse în Tetragrama numită trunchiul arborelui. Toate celelalte sunt fie rădăcina, fie ramuri", *Șaare Ora*, Ierusalim, 1960. În afară de ebraică, celelalte limbi sunt convenționale și nu este cazul să fie elucidată structura internă a cuvintelor lor. Vezi și dezvoltările lui I. Gikatilla despre structura limbii în *Ginat Egoz* (*Grădina nucilor*), Ierusalim, 1989.
17. *Zohar*, 2:71a–78a; 272b–276a. *Zohar hadaș*, 35b-37c. Vezi și: 1:204a; 2:54a, 205b; 3:230a.
18. Vezi Elliot Wolfson, „Figura antropomorfică și simbolismul literelor în *Zohar*", ebraică, în *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 8, 1989, p. 147-181.
19. *Zohar*, 3:61. *Lașon limudim* după Isaia, 50:4. Vezi și Tikune Zohar, Tikun 21, p. 45b și Tikun 55, p. 89b. Gikatilla stabilește și el o relație între *Iesod* și limbaj, *Bina* fiind izvorul superior din care limbajul derivă către *Iesod*, „ca limba în gură" (*Șaare Ora*, Ed. Dorot, Ierusalim, 1970, vol. 2, p. 57). Să precizăm că *Iesod* leagă *Tiferet* de *Malhut*.
20. *Sefira Iesod* (fundație) este adesea identificat cu organul sexual masculin. Acest motiv, prezent încă

în *Sefer Ieţira,* apare în toată literatura cabalistică. Aici se mai stabileşte o legătură între *Mila* (cuvântul) şi *Mila* (circumcizia). Pentru *Zohar*, „scrisul şi limba" ebraice se numără printre semnele „elecţiunii". Ele îi permit lui Israel să pătrundă „misterele superioare", cf. *Zohar* 3: 204a.

21. Pentru analiza detaliată a legăturii dintre limbaj şi emanaţie în *Zohar* vezi Ch. Mopsik, „Pensée, Voix et Parole dans le Zohar" în *Revue d'histoire des religions,* nr. 213-4, 1996, p. 383-414. Texte citate: *Zohar*, 1:246b; 1:74a; 2:3a; 1:145a; 1:50b.
22. *Zohar*, 2:230b; 3:75a, 159a.
23. Vezi *supra* p. 100.
24. De pildă, *Călăuza,* 1:2; 3:50.
25. Expresii ca „mâna lui Dumnezeu", „ochii lui Dumnezeu" trebuie înţelese ca metafore semnificând puterea divină, Providenţa divină etc. Aceste antropomorfisme n-au sens în sine, ci numai prin interpretarea exterioară ce li se dă. Cuvintele n-au înţelesul propriu, ci trimit la o altă realitate.
26. De fapt se disting patru niveluri de semnificaţie: *pşat* (sens literal), *remez* (aluzie), *draş* (sens solicitat) şi *sod* (sens ezoteric), ale căror iniţiale dau cuvântul PaRDeS (paradis). Aceste niveluri se suprapun şi constituie o aprofundare progresivă a sensului. Cf. Zohar hadaş 83a (trad. franc. *Zohar, Le livre de Ruth,* de Ch. Mopsik, Verdier, Lagrasse, 1987, p. 131). „Cuvintele *Torei* se compară cu o nucă. În ce fel?... Aşa cum nuca are o coajă în exterior şi un miez în interior, aşa sunt cuvintele *Torei*, ele comportă acţiune *(maaseh),* explicaţie *(Midraş),* povestire *(hagada)* şi taină *(sod),* una în interiorul celeilalte". Vezi şi *Zohar*, 3: 202a şi G. Scholem, *La Kabbale et sa symbolique, op. cit.,* p. 69 şi urm. În vreme ce Maimonide nu distinge

decât două sensuri (comun și filosofic), pentru cabaliști sensul textului sacru este inepuizabil.

27. Proces de emanație cu pornire de la *En-Sof*, care este descris ca având forma și structura corpului uman *(Adam Kadmon)*. *Sefirot* sunt categorii ale ființei care se dezvăluie în procesul emanației.
28. Cf. D. Hacohen, *Kol hanevua,* Ierusalim, 1970, p. 30 (în special notele 78 și 79). Vezi și analiza lui H. Atlan: „Maimonide et Nahmanide. Rationalisme et théologie" în *Les nouveaux cahiers* nr. 118, 1994: „Cabala ne învață progresia trecerii de la abstract la concret printr-o infinitate de etape a ceea ce apare ca un lanț lung prin care se ivește ființa". Autorul explică termenii antropomorfici ca desemnând în primul rând „realități abstracte care nu sunt definite decât prin elemente de structură sau prin rolul pe care-l joacă într-un sistem de relații". Numai în mod secundar desemnează ele „o realizare particulară pe care ne-o reprezentăm într-un context concret, senzorial".
29. După această concepție, *Laşon haKodeş* nu este o limbă sfântă (R.I. Halevi), nici limba sfințeniei (Maimonide), ci limba celor sfinte, care provine din sfera sfințeniei superioare.
30. Portalurile 27-31.
31. *Pardes Rimonim,* p. 209b. Simpla pronunțare a literelor și a cuvintelor poate deștepta în rădăcinile superioare ale emanației spiritualitatea pe care o vehiculează. „Fiecare literă are forma sa spirituală foarte onorabilă care derivă din *sefirot* și se propulsează din grad în grad ca niște *sefirot.* Semnul este sanctuarul și rezidența acestei spiritualități. Când le manipulează, omul trezește, negreșit, această forță spirituală..." *(ibid.,* portalul 27, cap. 2). Profeții puteau culege această

spiritualitate depusă în litere *(ibid.*, portalul 21, cap. 1).

32. Şiur Koma, 63b.
33. ŞeLaH. Citām după ediţia din Ierusalim 1959.
34. Vezi supra p. 83.
35. *Şnei luhot haberit* (Beit Aharon), p. 9b. Vezi şi (Masehet Şabat), p. 18b; (Masehet Pesahim), p. 30.
36. Ideea că nominarea fiinţelor de către Adam corespunde stabilirii unei legături între fenomenele lumii inferioare şi rădăcinile lor în lumea superioară se găseşte încă la Meir Ibn Gabbay (1480-1540), *Avodat hakodeş* 2:7, 65c şi 4:12, 122c. Cf. R. Goetschel, *Meir Ibn Gabbay,* Leuven, 1981, p. 367, 416: „Omul [Adam] numeşte toate fiinţele... folosind nume care nu erau convenţionale, ci trimiteau la principiile respective din care apăruse fiecare fiinţă, conform corespondenţei care există între lucrurile de sus şi lucrurile de jos".
37. Cf. I. Dan, *Al hakeduşa, op. cit.*, cap. 14 şi de acelaşi autor: „The Ashkenazi Hasidic concept of Language" în L. Glinert (ed.), *Hebrew in Ashkenaz,* New York, 1993, p. 11-25.
38. *Le Nom et les symboles de Dieu, op. cit.*, p. 98.
39. După T.B. Şabat 99a. Citat de I. Dan, *Al hakeduşa, op. cit.*, p. 372, dintr-un comentariu despre rugăciune de R. Iuda he-Hasid.
40. *Mysterium Magnum,* 35:56, 57, 68.

BCU IASI

Capitolul VII

Structura umană a întâmpinării

Limbajul în gândirea lui R. Löw, Maharalul din Praga

Esența și geneza limbajului

Marelui Rabi Löw, cel mai adesea identificat prin supranumele Maharalul (1512-1609), realitatea limbajului îi apare ca manifestare a esenței particulare a omului, a supremației sale în ordinea creațiunii: din tot ce ființează, singur el a primit darul cuvântului. Limbajul vehiculează cele mai înalte deziderate ale speranței umane și alterarea lui este semnul unei degradări care atinge profunzimile înseși ale ființei acestuia. Pe Maharal nu-l preocupă direct problema raportului dintre gândire și limbaj, ci mai curând impactul pe care-l exercită folosirea cuvântului asupra orientării existenței și a formării persoanei. Care este natura unui subiect dăruit cu aptitudinea de a vorbi? După concepția antropologică pe care o dezvoltă în al treilea capitol din *Tiferet Israel,* omul, întrucât dispune de un corp material, nu este o ființă cu totul spirituală. Ființa nu se poate regăsi întru totul în subiect. Între eu și ființă este o ruptură care-i pare esențială lui R. Löw pentru definirea omului. Omul este o ființă aparte, distinctă de animale, deficiente prin natura lor, și distinctă de îngeri – ființe superioare –, perfecți prin

esența lor: vocația lui este dezvoltarea ființei sale, înlesnirea trecerii ei de la posibilitate la act. Această mișcare, care se traduce printr-o tensiune continuă către perfecțiune, se desfășoară, desigur, prin studiu și fapte bune, dar are centrul de gravitație în apariția vorbirii, în efortul de a realiza convergența dintre elementul spiritual și elementul material care-l constituie. Într-adevăr, vorbirea corespunde, pe de o parte, acționării organelor fonațiunii și, pe de altă parte, exprimării emoțiilor și gândirii. După cum o atestă cuvintele care-o desemnează (*laşon* = limbă, *safa* = buză, *pe* = gură), vorbirea este mai întâi o sonoritate vocală, producerea unor sunete ce redau sentimentele și gândurile sufletului. Glasul, fenomen corporal, se alătură conținutului semnificativ, spiritului, pentru a da vorbirii o structură specifică în care se realizează miracolul îmbinării sensibilului și sensului aflate la originea desfășurării sale. Ea este în același timp un fenomen fizic, fiziologic și psihologic. Această convergență permite vorbirii să depășească sensibilul și să scoată la iveală suprasensibilul din noi. „Fruct al buzelor" în care un flux din profunzimile corpului este condus către întâlnirea cu înălțimile spiritului pentru a apărea în cuvânt.

Într-o primă etapă vorbirea este prizoniera suportului care-o reține; ea trebuie degajată și eliberată. Acest efort de eliberare este, pentru Maharal, indiciul esențial al omenescului. Omul este o ființă în devenire și devine prin eliberarea cuvântului. Eliberarea determinărilor marchează progresul nesfârșit al ființei în căutarea unității sale

prin multiplicitatea expresiilor ei. Biologicul, ca şi raţionalul, constituie un risc de alienare a persoanei: numai prin deschiderea unuia spre celălalt realizează omul o străpungere către suprasensibil, o deschidere spre infinit. Biologicul nu-i suficient ca să asigure personalizarea eului, dar pe de altă parte trebuie ştiut – adevărată punere în discuţie *avant la lettre* a lui *cogito* – că şi el riscă să fie alienat, şi de însăşi raţiunea. Inteligenţei speculative *(sehel iyuni)* reţinute drept caracteristică a umanului de către filosofii evrei ca şi neevrei, Maharalul îi preferă „spiritualitatea vorbitoare" *(sehel hadivri),* care uneşte abstracţia gândirii şi discernământul pur cu elementele organice care permit exprimarea verbală. Inteligenţă concretă, ce rezultă din participarea efectivă a tuturor componentelor fiinţei umane, intelectuale şi fizice, şi nu riscă să denatureze specificitatea umanului, adică tensiunea şi efortul neîntrerupt pentru realizarea tuturor potenţialităţilor sale[1].

O mediaţie care poate deveni un obstacol

Limbajul apare deci ca un loc de formare şi de organizare prin care fiinţa răsare pregătită pentru bine şi pentru rău, pentru viaţă şi pentru moarte. Acolo, mai mult şi mai bine decât în altă parte, se experimentează momentul de libertate – de eliberare – în care trebuie făcut să apară un limbaj ce se cere smuls printr-o luptă aprigă oricărei alienări. Personalizarea eului se construieşte astfel

într-un progres fără sfârşit al fiinţei spre unitatea şi perfecţiunea sa. Este lesne de înţeles că această căutare comportă, în acelaşi timp cu şansa de a te crea, un risc de a te pierde. Pentru tema particulară a limbajului ne întoarcem la teza generală a Maharalului, conform căreia umanul nu este dat de la bun început în totalitatea sa fiinţei; el trebuie să fie construit în cursul existenţei. Vorbirea este performanţa individuală pe care o produce fiecare în ce-l priveşte, eliberând-o pentru propria sa dezvoltare[2]. Ea nu este, după vocabularul folosit de Maharal, forma naturală a omului; ea ţine de forma spirituală, care se dobândeşte făcând să treacă de la potenţialitate la act o calitate deja constituită, dar care încă nu s-a produs. În acest sens, Maharalul aprofundează aserţiunea din Proverbe care subliniază importanţa pentru conduită a folosirii cuvântului:

Viaţa şi moartea sunt în mâinile limbii[3].

Cum pot fi explicate aceste afirmaţii contradictorii? Ele indică natura ambivalentă a limbajului, izvor al adevărului şi al minciunii, şi mai cu seamă purtător de viaţă şi de moarte. El ne exprimă ideile, sentimentele, hotărârile, dar le poate şi ascunde. El serveşte ca mijloc de comunicare, este creator de unitate şi instrument de legătură, dar poate fi şi deturnat, se poate închide în sine şi provoca separarea şi disensiunea. Reflexie a dualităţii ireductibile a naturii umane, el este cel mai mare bine şi totuşi prezintă cea mai mare primejdie: extindere sau, dimpotrivă, îngrădire,

chiar deteriorare a ființei. În primul rând către acest aspect fundamental, care privește însăși esența cuvântului, își îndreaptă Maharalul analiza și interesul. El consideră limbajul nu ca pe un mijloc printre altele de care dispune omul, ci drept ceea ce asigură omului posibilitatea dezvoltării lui ca ființă umană, ceea ce-i permite să se realizeze ca o ființă aparte într-un chip neasemuit. Dacă vrem să percepem sfera de acțiune și funcția limbajului în dezvoltarea indivizilor și a societăților în decursul istoriei, este important să delimităm procesul prin care aceasta se produce. Ni se pare că reflecția Maharalului – novatoare în acest punct – se dedică acestei analize pentru a elucida, desigur, o practică pe care noi o exersăm fără s-o cunoaștem, dar că ea are ca obiect mai ales precizarea vederilor sale asupra omului, a reprezentărilor și a conduitei sale.

Într-adevăr, versetul din Proverbe pare a voi să scoată mult în relief importanța limbajului, dar insistă în același timp asupra primejdiilor pe care le prezintă. Nu vorbește el despre „mâna" limbajului pentru a sublinia puterea lui de acțiune, posibilitatea lui de a dăuna[4]? Rostul, explică Maharalul, nu este de a repeta faptul evident că limbajul se află cel mai adesea la originea neînțelegerilor, a certurilor și a disputelor violente, ci mai cu seamă de a accentua că nu este vorba despre o activitate lipsită de primejdie, „căci oricine a recurs la el nu poate rămâne inocent", întrucât prezintă o amenințare pentru om. Această inițiativă nu este niciodată inofensivă; ea ascunde un pericol permanent, de

care trebuie să ne ferim, întrucât poate duce la pieirea ființei.

Și invers, limbajul garantează omului posibilitatea de a-și depăși condiția naturală și materială pentru a se ridica la gradul suprem al virtualităților lui spirituale. În articulația dintre trup și suflet se dezvăluie o cerință de unitate și de unificare ce formează parcă suportul unei existențe umane autentice. Prin vorbire se proiectează omul în timp și-și angajează ființa într-o istorie. În felul acesta cuvântul este viață, așadar creație și trezie, un act de voință și de inteligență pentru a lupta contra a ceea ce riscă să-l deturneze de la efortul de unificare. El dezvăluie astfel principiul care conduce existența: smulgerea cuvântului-spirit *(sehel hadivri)* din realitatea materială –, cu toate că participă el însuși la lumea materială – printr-un act de supremă libertate.

Se vede așadar că limbajul este un fenomen complex și prin perspectivele pe care le deschide, și prin primejdiile pe care le comportă. Numai cuprinzând aceste determinări într-o privire unică îi poți surprinde toate implicațiile. Ele conferă limbajului o excepțională gravitate, o „grandoare" după expresia autorului nostru, ca punct de plecare inițiator al conduitei prin care omul poate accede la propria-i ființă. Această concepție face din limbaj cheia de acces la înțelegerea omenescului, a individului și a istoriei sociale. Din această cauză ea constituie un moment de cotitură în gândirea evreiască, specific pentru perioada Renașterii. Ființa omului își are fundamentul în limbaj, aceasta

este interpretarea propusă unui text din Geneza privind crearea omului, care dă acestei forțe dinamice din el toată extensia în cadrul elementelor constitutive ale persoanei.

> Și Dumnezeu modelă omul pulbere a pământului. El insuflă în nările lui un suflu de viață și omul deveni o potențialitate de ființă vie *(lenefeș haia)*[5].

Sprijinindu-se pe traducerea canonică aramaică a lui Onkelos, Maharalul explică termenul *„nefeș haia"* prin *ruah memalela,* un „suflu vorbitor". Acesta din urmă este produsul unirii masei organice a corpului cu sufletul introdus prin suflul divin. El conchide din aceasta că vorbirea, limba vie care definește omul se situează la joncțiunea dintre trup și suflet. Acest „loc", martor al tuturor conflictelor lăuntrice, al luptelor neîncetate dintre pasiuni și al bătăliilor spiritului, este, datorită cuvântului, punctul de convergență în care se construiește, într-o experiență unică, existența persoanei. Un loc ce trebuie să devină o „legătură" între elementele opuse care e de dorit să se îndrepte unul spre celălalt într-un echilibru mereu de recucerit. Se înțelege că stilul care modelează figura unică a fiecăruia este o cucerire a ființei, o unitate niciodată oferită de-a gata, nici definitiv obținută. Versetul nu spune „omul a devenit o ființă vie-vorbitoare", ci *„lenefeș haia"*[6], o ființă în devenire, în mișcare către cuvântul viu. Această mișcare face să apară o dimensiune esențială, care marchează concomitent speranța și

limitele puterii de a fi ale omului. Într-adevăr, în această tensiune către ființă pe care o reprezintă limbajul ca verb, omul se descoperă ca tinzând către altul decât el însuși, către lume, Dumnezeu și ceilalți oameni. În măsura în care, conștient de limitele sale, concepe ființa ca o reunire și tinde către o ordine supusă unității, el merge în sensul creșterii și al vieții. În această perspectivă, enunțarea unui cuvânt adevărat, orientat către un raport care nu este de forță și de putere, ci de comunicare și de perfecționare, este o mărturie implicită a unei unități disimulate în multitudinea de spuse și de limbi și ne conduce către recunoașterea unei transcendențe. Dimpotrivă, a refuza comunicarea și a te închide în tine însuți înseamnă a respinge indispensabila prezență a celuilalt, susceptibil să ne deschidă spre infinit, și, renunțând la un supliment de ființă, să întărești forțele stagnării și ale destructurării.

Valoarea și sensul relației

Ni se pare util să adăugăm că, pentru Maharal, această inițiere în a lua cuvântul, apoi în a se ține de cuvânt nu răspunde în primul rând unei exigențe pur etice, dar corespunde unei ordini ontologice. Ea este conformă viziunii sale asupra lumii, după care creațiunea este marcată, la toate nivelurile, de o dualitate fundamentală, care constituie baza, în același timp, a contestării elementelor și a profundei lor unități. Confirmare a

elementelor create fiecare în ireductibila diferență a propriei esențe și relevând totuși o fundamentală asemănare între ele. Totul depinde în consecință de capacitatea fiecăruia de a primi și de a dărui, cu scopul de a depăși contrarietatea, cu scopul de a găsi în acest efort valoarea și sensul *relației.* Omul este o ființă de relație, el nu-și află plenitudinea decât în și prin relație. Aceasta pretinde, pentru afirmarea caracterului asociativ al comunicării, menținerea diferenței, cu scopul de a scoate la iveală indigența fiecărei ființe, care o duce la întâlnirea celuilalt cu scopul de a-și asigura plenitudinea. Nici o înzestrare nu realizează mai bine această vocație decât vorbirea, care, în sinteza dialogului, dezvăluie suportul a ceea ce integrează ființele într-o valoare care le depășește. Când împlinește această „așteptare", cuvântul este autentic: el reunește și leagă ceea ce este disjunct într-o proximitate esențială. Atunci este binele suprem, care fundează, asigură și menține viața. Dar invers, când operează pentru a întări separarea și închide, egoist, ființa asupra ei înseși, el antrenează o denaturare spirituală și constituie cel mai grav pericol. Între posibilitate și act, între proiect și realizare se derulează dificila încercare a omului[7]. Nu se poate insista destul asupra gravității limbajului care, după această concepție, capătă o semnificație excepțională, de primă importanță pentru înțelegerea umanității omului.

Aceste considerații l-au condus pe Maharal, dacă nu să propună o teorie privind originea limbajului, cel puțin să schițeze câteva idei care

subliniază originalitatea atitudinii sale față de luările de poziție precedente. Pornind și dânsul de la textul din *Geneza* în care omul este îndemnat să dea nume celor existente[8], el precizează că numai omul este în stare să stabilească o relație între elemente și să le situeze pe unele față de altele într-o rețea de semnificații. Nominația se face în funcție de relația pe care o întreține acesta cu lucrurile, căci numai în raport cu dânsul capătă ele un sens[9].

> Nu este vorba despre o remarcă anodină, ci de un principiu de seamă. Aspectul principal al unui lucru se definește pornindu-se de la modul în care este primit. De aceea omul este cel care a dat nume tuturor celor existente – de unde suntem în drept să conchidem că totul atârnă de felul în care lucrul este primit de către om[10].

O trăsătură specifică a concepției acesteia rezidă, fără îndoială, în afirmația reluată adesea că numele dat nu este numai un semn, ci și reflexul exact al unei situații,

> căci numele care ne lămurește asupra naturii lucrului este apropiat omului care l-a numit, deoarece omul este realitatea esențială a lumii[11].

Prin această afirmație avem impresia că Maharalul spune limpede că „limbajul nu este nici natural, nici rațional, ci convențional"[12]. El ar depinde de experiențele felurite în funcție de care se situează oamenii în univers. Dacă limbajul definește ființa umană în individualitatea sa, el este,

de asemenea, instrumentul primordial al sociabilității și, pe deasupra, expresia cea mai evidentă a formelor ordinii sale sociale, a culturii sale și a geniului său propriu.

> Limba este produsul istoriei omenirii. Tot astfel, fiecare popor dispune de o limbă care-i este proprie, așa cum fiecare arbore produce un fruct anume, după natura lui aparte[13].

Limba este o oglindă în care se reflectă sufletul popoarelor și poate fi socotită un martor privilegiat al dezvoltării spiritului uman. Ea exprimă și scoate în evidență caracterul și reacțiile specifice ale poporului care o vorbește.

Limbă profană și limbă sfântă

Omul ar fi astfel, conform naturii sale, susceptibil să producă două feluri de limbaj: unul superficial, social, profan, și altul, derivat din aspirația spirituală către sfințenie. Și unul, și celălalt își au centrul de gravitație în om și traduc actualizarea lui ca ființă omenească, al doilea realizând această actualizare în toată extensia sa, în toată plenitudinea sa. Limba comună ar fi deci expresia realității sociale, a necesității de a comunica și transmite, în vreme ce limba sfințeniei ar marca voința unei depășiri spirituale către un orizont superior, ar fi expresia ultimă a umanului.

> Omul dispune de două limbi. Una, cea sfântă, provine din aspirația către sfințenie implantată în el. A doua este o limbă comună, căci omul prezintă și o latură profană... În limba [sfântă], limbă a îngerilor de serviciu, a fost creată lumea și de aceea această limbă a fost plasată la nivelul sfințeniei din om. *Tora* și Scripturile sfinte au fost în consecință redactate în această limbă, numită de aceea *Laşon haKodeş*, limbă a sfințeniei[14].

În acest context, sfințenie înseamnă o anume prezență a lui Dumnezeu, pe care omul atent o poate primi. Pe această temă Maharalul insistă:

> *Leadam ieş kedușa, ukenegda ieş Laşon haKodeş* – omul are o sfințenie și prin raportare la ea există o limbă sfântă[15].

Cu toate că autorul nu se exprimă întotdeauna cu limpezimea dorită, conform acestei argumentații pare că, dacă, într-adevăr, cuvântul este un dar divin, actualizarea lui depinde, din contră, de capacitatea de a primi a omului. Originea limbajului se află în Dumnezeu, dar numai în om germinează și ajunge la maturitate. Întâlnirea prin intermediul ființei umane a lumii superioare și a lumii inferioare este aceea care permite o sinteză creatoare, mereu în căutarea perfecțiunii. De aceea, Maharalul califică acest principiu drept „fundament al *Torei* și sursă a înțelepciunii"[16]. Fără om, inițiativa divină nu se poate înfăptui, iar *Tora* nu face decât să prezinte modul în care prezența umană captează și primește Prezența divină. Din aceste principii de bază decurg două importante considerații referitoare

la hermeneutica biblică, pe de o parte, și la natura „limbii sfinte", pe de altă parte. Să examinăm pe rând cele două teme așa cum apar în diferite remarci distribuite în ansamblul operei Maharalului. Aceste analize ar trebui să ne permită a-l situa cu mai multă acuitate față de tezele susținute de înaintașii săi.

Povestea unei întâlniri:
„Tora *vorbește cum vorbesc oamenii*"

Încă de la constituirea canonului biblic și acceptarea *Torei* și a Scripturilor ebraice ca Scripturi sfinte, problema semnificației limbajului revelat s-a impus traducătorilor și exegeților și de atunci n-a încetat să alimenteze și dezbaterile teologilor, de la Philon din Alexandria până la filosofii evrei medievali. Am relatat mai sus controversa dintre Nahmanide și Maimonide privind interpretarea intențiilor din traducerea aramaică a lui Onkelos și am analizat tezele lor despre noncorporalitatea sau nonmaterialitatea lui Dumnezeu în legătură cu antropomorfismele biblice[17]. Maharalul se referă la această discuție și i se alătură în principiu lui Nahmanide, precizând însă că „problema" antropomorfismelor este o falsă problemă. Fără a respinge posibilitatea unei explicații alegorice a povestirilor din *Tora*, care ne invită să trecem de la concret la abstract, el afirmă că *Tora* nu ar folosi un stil ambiguu sau calificative eronate, susceptibile să ne facă să greșim în

problema fundamentală, care este sensul divinului. În realitate, expresiile care desemnează divinul, atributele de esență sau de acțiune nu ne lămuresc defel asupra divinității înseși, ci asupra relației noastre cu ea. Aceste enunțuri, înrădăcinate în perspectiva omului, sunt formulate conform unei percepții perfect autentice, pornindu-se de la capacitățile umane de a primi absolutul.

> Dumnezeu se află alături de cei care-l așteaptă după capacitățile lor de a întâmpina, pregătirea lor de a primi, fără ca această situare să ne lumineze în vreun fel asupra esenței divine înseși[18].

Adagiul *„Dibra Tora kileșon benei Adam"* – argument avansat de *Talmud* pentru a explica unele forme exagerate[19] – nu poate fi înțeles, cum propune Maimonide, ca justificare a unei interpretări alegorice. El reprezintă o indicație exemplară pentru caracterul relativ și imanent al limbajului, mereu legat – indiferent dacă este vorba de universul fizic sau de lumea metafizică și de denominarea lui Dumnezeu însuși – de „capacitatea de întâmpinare a omului"[20]. Așadar nu este vorba nici despre o renunțare din partea lui Dumnezeu pentru a restrânge infinitul la dimensiuni umane, nici de o iluzie subiectivă a omului, ci despre descrierea raportului pe care acesta îl întreține cu absolutul, despre modul în care primește manifestările divine. „Totul este formulat din punctul de vedere al celui care primește": „antropomorfismele" nu ar putea duce la o concepție corporală asupra divinității, pentru că ele

nu vorbesc în nici un fel, nici măcar aluziv, despre Dumnezeu, ci despre modul în care El este perceput în viața oamenilor, după capacitatea lor de a primi. În consecință, ele sunt expresii autentice și veridice, și nu metafore ori simboluri. Textul biblic nu ar fi astfel nici o teologie, nici o antropologie, ci povestea unei întâlniri[21]. Se vede clar în ce fel concepția despre limbaj și cea privind regulile exegezei sunt intim legate în gândirea Maharalului: ele se alătură definiției „limbii sfinte", *Laşon haKodeş,* pe care ne-o propune.

După cum am văzut mai sus, această „limbă" corespunde unei anumite dimensiuni elevate spiritual a omului. Ea implică o anume viziune asupra adevărului, ca și o experiență aparte, existențială, a primirii absolutului. Cu toate că Maharalul nu ne dă o definiție clară și precisă a acestei dimensiuni a „sfințeniei", el o opune totuși „profanului" și materialității vieții obișnuite. El o distinge în mod explicit de viața morală, de care se apropie, dar care nu-i exprimă întreaga aspirație. Aceasta vizează o depășire a sinelui, o deschidere a ființei spre infinit; ea se traduce printr-un sentiment de umilitate, de dependență intimă și de adeziune la divin. Reacții individuale, firește, în care personalitatea se structurează prin exercițiul cuvântului, după criteriul inteligenței, al simțului moral, până la această experiență de autenticitate absolută și de maturitate creatoare a spiritului în limpezimea transcendentă a dialogului profeției. Dar și reacții colective:

> Limba face vorbirea să se manifeste. După cum vorbirea este „forma" individului, creat ca un „trăitor vorbitor" *(Hai medaber)*, la fel trebuie ea socotită ca „formă" a popoarelor[22].

Diversității omenirii în grupuri specifice îi corespunde diversitatea limbilor. Diferitele unități de civilizație își exprimă vocația proprie prin intermediul limbilor particulare, care astfel prezintă o coerență internă. Limba sfințeniei, vehicul al revelației profetice, corespunde vocației specifice a poporului lui Israel: popor care a fost format cu singurul scop de a realiza, nu un ansamblu de interese personale, ci proiectul divin al creațiunii. Popor care a primit să se despoaie de orice conținut autonom pentru a lua parte la Cuvântul divin[23] prin trăirea sa istorică la granițele umanului.

> Limba sfințeniei a fost atribuită poporului sfințeniei[24].

Vocația profetică a lui Israel se reflectă în limba lui „căci această limbă are o calitate superioară întrucât este mai aproape de spiritual și aceasta este cauza pentru care este numită *Laşon haKodeş*"[25]. Într-un stil care-i este propriu, împrumutat din învățătura tradițională a literaturii talmudice și midrașice, Maharalul afirmă că îngerii din zonele celeste nu înțeleg decât această limbă, ca excepție față de toate celelalte și mai ales de aramaică. Aceasta este socotită prototipul unui idiom nediferențiat, care încă nu a ajuns la expresia unei identități proprii, spre deosebire de limba

sfințeniei, expresie ideală a unei spiritualități deplin câștigate. În acest sens, gândește autorul nostru, *Talmudul* declară că primul Adam vorbea aramaica, „întrucât *Laşon haKodeş*, ca și celelalte limbi, nu i se potriveau ca limbi particulare... Prototip al totului [al întregii umanități, și nu al unei civilizații anume], el nu dispunea de o limbă specifică"[26]. În aceeași ordine de idei, aramaica ar fi o limbă convenabilă pentru lumea viitoare, în vreme ce lumea aceasta este condusă de legea *Torei* întocmită în limba sfântă, limba prin excelență a creației și a expresiei profetice, cea a timpului istoric. Trăsătura care permite delimitarea limbii sfințeniei de rutina ținând de comunicare a discursurilor prozaice intramundane este funcția sa predominantă de trezire și deschidere către transcendent, luând în considerare celelalte funcții ale limbajului.

Scrierea, fenomen prim

În cadrul acestei concepții și pentru a-i preciza limitele sau nuanțele, trebuie subliniat, credem noi, că importanța recunoscută vorbirii vii pentru formarea personalității individuale și colective nu invalidează nicidecum locul pe care R. Löw îl rezervă scriiturii. Acesta ar fi primul medium al limbajului, căci „semnul precede și numai apoi se grupează în limbaj"[27]. Această remarcă nu se referă numai, nici măcar în esență, fără îndoială, la ordinea cronologică. Ea stabilește

primatul scriiturii: atribuindu-i un statut originar, ea îi recunoaşte o valoare prioritară.

> Scriitura este superioară limbajului deoarece provine de la donator, în vreme ce limba ţine de om.

Această declaraţie introduce o distincţie între semnificaţia „în sine" şi semnificaţiile exprimate, prima garantând inteligibilitatea celorlalte, idealitatea trebuind să se înscrie în experienţă.

> Fiecare popor are o esenţă aparte ca popor specific. Orice esenţă este o reprezentare abstractă [...], ceea ce ilustrează scriitura [...]. Cât priveşte limba, este binecunoscut că, aşa cum fiecare popor are o reprezentare abstractă, şi ea are o formă specifică [...]. Diferenţa dintre esenţă şi formă rezidă în faptul că esenţa este exclusiv abstractă, pe când forma nu este abstractă. Prin formă se actualizează orice lucru în realitate [...]. Căci limba exteriorizează puterea cuvântului şi-l face să treacă în act[28].

Scriitura, provenind fără înconjur de la Dumnezeu, este semnul originar liber de orice context pragmatic, o reprezentare abstractă *(Ţiur sihli)*, în timp ce limbajul trebuie să actualizeze această reprezentare şi s-o exprime prin organele vorbirii[29]. În opera sa, Maharalul recurge adesea la descrierea substratului semnelor scrise pentru a-şi susţine analizele privind grafia literelor şi a trage uneori concluzii semnificative după locul şi forma literelor în cuvânt[30]. Aceste remarci, deşi formulate cu ocazia explicării unui fapt precis[31], şi nu ca schiţă a unei teorii generale, dovedesc totuşi

existența unei concepții coerente a semnificației scriiturii și limbajului în gândirea lui R. Löw.

Pervertirile limbajului: Lașon haRa *ca rău radical*

În cadrul acestor considerații, Maharalul consacră un spațiu larg păcatului *Lașon haRa,* literal „limbă rea" sau defăimare. El pune, firește, accentul pe imperfecțiunea morală a acestui comportament social, dar își orientează prioritar comentariile spre consecințele spirituale pentru unitatea persoanei ale unei folosiri denaturate a limbajului.

Însemnătatea relei folosiri a cuvântului, deja subliniată în cărțile de etică și de înțelepciune ale *Bibliei*, abordată în literatura talmudică, este reluată în *Netiv Halașon* într-un eseu care încearcă să-i sistematizeze implicațiile. După ce determină finalitățile limbajului și stabilește ce înseamnă a vorbi[32], R. Löw precizează riscurile pe care le comportă această viziune asupra cuvântului. Suflul creator deschis către absolut se poate preface în spirit distrugător, cu atât mai periculos cu cât acțiunea lui pare firească și naturală și ravagiile sale nu sunt perceptibile direct. Atunci când, în loc să concentreze întreaga ființă într-un act total, cuvântul începe să separe și să divizeze, el produce moartea, adică duce la deteriorarea persoanei. Trăsăturile cele mai vizibile ale „maladiilor" limbajului se manifestă în domeniul social, în care

mijlocul de comunicare prin excelenţă se transformă în instrument al violenţei. Acesta este în special cazul defăimării, care scoate în evidenţă imperfecţiunile reale sau presupuse ale altuia cu scopul de a-i face rău şi a-l discredita[33]. *Talmudul*[34] o califică de *Laşon telitai,* limbaj cu triple consecinţe: ea ucide trei persoane: calomniatorul, calomniatul şi pe cel care primeşte mesajul. Defăimarea are cu adevărat un efect de separare între oameni şi macină ţesutul social până îl face să piardă orice consistenţă.

Dacă încercăm a determina mai precis natura şi locul pervertirii care introduce calomnia deturnând cuvântul de la finalitatea sa pozitivă, observăm că ea îl absoarbe pe celălalt, îl suprimă, îl şterge sau îl repudiază. Nerespectând alteritatea celuilalt, calomniatorul elimină spaţiul comun care singur permitea dezvoltarea propriei persoane în acelaşi timp cu a aproapelui său prin aportul lor reciproc. Defăimarea îl reduce pe celălalt la ceea ce afirm despre persoana lui şi acest fapt scoate în relief dificultatea de a scăpa de această caracteristică a limbajului, care ne situează mereu într-un raport de putere ce se exercită, fie şi în secret, în centrul oricărei afirmaţii. Prin cuvântul său, omul impune lumii gândirea sa şi-şi manifestă puterea asupra celuilalt[35]. Astfel, calomnia are drept consecinţă nu doar faptul că aduce o gravă atingere ţesutului social, ci şi că opreşte dezvoltarea individului şi instaurează deficienţa ca pe o situaţie staţionară, acceptată şi definitivă. Absenţa legăturii cu celălalt sau mai precis atitudinea deliberată de

ruptură în locul unui efort de complementaritate și de perfecționare este resimțită ca un deficit esențial, un refuz de a consolida realul[36] și o lovitură dată sensului însuși al umanului. *Talmudul* consideră în această privință că pervertirea limbajului este un păcat global, comparabil celor trei păcate capitale reunite – omorul, idolatria, destrăbălarea! El vrea să sublinieze astfel caracterul pernicios al acestei atitudini malefice. Ca veninul șarpelui, limba își proiectează cu viteza săgeții otrava până departe și rănește omul în umanitatea sa profundă, total și definitiv, în toate dimensiunile ființei sale, trup, suflet și intelect[37]. Suntem în prezența unui rău radical – *ra beeţem* –, care incită individul la distrugerea integrității celuilalt fără vreo necesitate biologică sau rațiune socială. Pervertire malignă care, deopotrivă șarpelui, dăunează fără nici un folos: „nu există folos pentru maestrul întru limbă"[38]. Ne gândim, firește, la șarpele din povestirea Genezei, care în literatura talmudică reprezintă imaginea tipologică a răului. Un rău adevărat prezent în lume și găzduit, de asemenea, în inima omului: „sufletul unui om rău dorește să facă răul"[39]. *Laşon haRa,* utilizarea dăunătoare a cuvântului, este, după R. Löw, o manifestare deosebit de importantă. Ea nu derivă din *Ieţer hara,* din înclinarea spre rău și din rea-voință, ci este semnul unui rău care depășește tot ce este rău, aspectul negativ al „măreției" limbajului[40].

Credem că această analiză invită, prin tema limbajului și a raportului său cu individul uman, la o meditație privind absolutul și, desprinzând

condițiile răului infinit, scoate în relief esența adevărului. S-ar părea că ne lovim de un obstacol care depășește voința, cu toate că mai ades ne lasă impresia că se naște numai dintr-o pervertire a acesteia. În orice caz, ea ne invită să luăm cunoștință de această limită și să luăm măsuri de precauție, ferindu-ne permanent de primejdiile pe care le ascunde. Limbajul adevărat este o cucerire prin care se constituie conștiința umană[41]. Omul nu există decât prin relația sa cu ființa și se cade ca în exercițiul libertății sale să nu-și ascundă acest adevăr ultim. Este important ca el să țină cont și de structura lumii care se sustrage judecății sale. Meditația asupra lui *Laşon haRa* ca manifestare a unui rău radical conduce la o reflecție privind ceea ce scapă oricărei cunoașteri speculative: diviziunea ființei prin faptul însuși al rupturii originare a creațiunii. Se impune o alegere: este exigența și riscul acestei suferințe. Paralel cu motivul binelui, descoperim în sufletul omenesc prezența unui motiv antagonist, care ține de dispozițiile originare ale omului, constitutive posibilității înseși a ființei sale. Ruptură pe care o suportă eul și pe care acesta trebuie s-o ia în considerare în procesul de edificare a personalității sale. Definind *Laşon haRa* ca pe un rău radical – și nu ca pe un grad anume al deteriorării pe scara pervertirii –, Maharalul ne conduce, dincolo de principiul moralității, în planul metafizic, unde etica își capătă adevăratul sens. El scoate la iveală dimensiunea ontologică a limbajului, înțeles ca o facultate de unificare a

persoanei înseşi, dar şi a raportului care o leagă de celălalt şi de transcendenţă.

Calomnia: ruptură unilaterală a oricărei reciprocităţi

În această perspectivă, anumite formule care, la prima vedere, puteau părea excesive capătă, dimpotrivă, un sens profund şi lămuresc însemnătatea dată oricărei pervertiri a limbajului şi în particular calomniei. Replierea în sine însuşi pe care o implică acest comportament duce în cele din urmă nu doar la o gravă deteriorare a relaţiilor sociale, dar şi la negarea prezenţei în om a legăturii sale cu Unul. Ea duce la o despărţire de principiul care l-ar putea salva de eroziunea fiinţei sale şi alterează relaţia sa cu Dumnezeu. Defăimarea este un act prin care eul se afirmă cu gelozie şi prin care porneşte pe ascuns o operaţiune lăuntrică de secesiune, în care eul se repliază asupra sa, negând eul spiritual al celuilalt. Calomniatorul îşi blochează posibilitatea de a-şi egala propria fiinţă: rupând relaţia de reciprocitate, el se desparte în acelaşi timp de principiul care făcea posibilă şi necesară această relaţie şi o susţinea. El aduce astfel atingere noţiunii înseşi de unitate, coerenţei lumii, finalităţii şi universalităţii realului. „Eu şi cu el nu putem exista împreună în lume"[42]. El calomniază şi neagă de fapt proiectul creator, excluzându-se de la aspiraţiile principale ale vieţii înseşi, de la luptele şi cuceririle sale. Logica internă a unei asemenea

atitudini, sau dacă preferați motivațiile ei secrete, ultime, conduc la „negarea esențialului *(Kofer baikar)*"[43]. Calomnia este un defect moral, o adevărată entorsă, dar prin folosirea limbajului ca mijloc pentru exaltarea eului pe care o implică, ea devine, ca și orgoliul, matricea unei contestări a oricărei transcendențe, a ideii de Dumnezeu și de exercitare a Providenței sale pentru om. Psalmistul a demonstrat foarte bine această mișcare de revoltă pe care o ascunde limba perfidă:

> Cu limba noastră ne vom mări, căci buzele noastre la noi sunt; cine ne este Domn[44]?

Fiind vorba despre o corupție totală, unii consideră că nu există decât o slabă speranță de regenerare, în vreme ce pentru alții, un studiu intens al *Torei* – limbaj al adevărului care face din această Carte o întâlnire cu eternitatea –, ca și o întoarcere la umilitate sunt în măsură să refacă integritatea ființei interioare și în orice caz să prevină irevocabilul[45].

Maharalul estimează că aceste considerații pun în relief incomparabila valoare a cuvântului și explică gravitatea consecințelor legate de pervertirea lui, întrucât aceasta constituie, dincolo de simpla încălcare a unui comandament anume, o trădare globală a ființei profunde a omului.

Criza limbajului și experiența istorică a poporului evreu

Caracterul specific al limbajului, totodată exigență și risc, supremă condiție a integrității spirituale și potențialitate de inadecvare și dezintegrare, se manifestă în mod paradigmatic în istoria lui Israel așa cum o relatează *Biblia* ebraică și o interpretează literatura midrașică. Există o relație intimă între om și limbaj, iar sensul profund al acestei relații se dezvăluie de-a lungul istoriei. Experiența istorică a poporului ebreu este o ilustrare a eternității limbii adevărului, datorită legăturii sale intrinseci de Cuvânt, dar și a zdruncinării sufletului poporului prin hulă în momentele de slăbiciune. Acestea sunt marcate, după Maharal, prin eșecul greu în consecințe al deturnării limbajului de la vocația lui pozitivă. Prima criză, determinantă pentru viitor din multe puncte de vedere, se produce în zorii formării poporului. Trebuie să constatăm că generația care a părăsit Egiptul nu și-a putut realiza proiectul de a se instala în țara ebreilor, care constituia totuși obiectivul principal al Exodului, conform jurământului lui Dumnezeu față de patriarhi[46]. După *Talmud*, Maharalul vede în acest eșec major cauza originară a exilului viitor. Este dramaticul episod al exploratorilor, care, socotind că dificultățile cuceririi sunt de netrecut, provoacă rătăcirea poporului vreme de patruzeci de ani și în cele din urmă moartea „generației deșertului", înainte ca generația următoare să intre în Țară[47].

În această inaptitudine a poporului de a se ridica la nivelul destinului său se poate vedea un moment de descurajare, de pierdere a credinței și a speranței, dar Maharalul desparte evenimentul de contextul său istoric și politic pentru a-l ridica în planul unei probleme spirituale generale. Pe măsură ce se clarifică tema limbajului, acesta devine din ce în ce mai semnificativ pentru experiența istorică a poporului Legământului. Greșeala exploratorilor constă în principal într-o denigrare privind adevărata dimensiune a Pământului făgăduit, potențialitățile sale și rolul său esențial pentru împlinirea Legământului, fundamentul însuși al existenței lui Israel. Exploratorii se plasau la nivelul condițiilor tehnice ale cuceririi și ale dominării realului, în loc să degajeze din existent prezența Ființei. R. Liwa vede vina lor în riscul pe care și l-au asumat de a altera vocația specifică poporului și de a se angaja pe un drum primejdios pentru existența lui. Acest dramatic episod marchează un moment decisiv și critic al istoriei lui Israel: cel al primului eșec pe calea trebuind să ducă la eliberarea din sclavie la termen prin așezarea în Țară[48]. Desigur, Maharalul se străduiește să-i precizeze natura, dar el prelungește dezbaterea pentru a defini, începând cu această înfrângere, semnificația generală a eșecului și a crizelor din istoria lui Israel. În cazul de față, raportul exploratorilor, în loc să fie oglindirea fidelă a legăturii care-i unește și leagă pământul făgăduinței de lucruri, de oameni și de Dumnezeu, nu era decât ecoul propriei lor finitudini. El nu ținea cont de toate dimensiunile

realului, de virtuţile sale creatoare deschise către meta-fizic. Tocmai pentru că această „defăimare", rea folosire a cuvântului, rupea unirea dintre lumi, exilul se anunţa în forţă, distrugerea Templului, loc sacru în care se refăceau relaţiile dintre lumea de jos şi cea de sus, era virtual posibilă. Semnele unei degradări identice în reaua folosire a cuvântului se regăsesc şi în cauzele care au provocat catastrofa distrugerii statului evreu în 586 înaintea erei noastre şi în 70 era noastră. Nimicirea sanctuarelor este consecinţa alterării calităţilor umane care asigură unitatea şi permanenţa alcătuirii persoanei; exilul care a urmat corespunde acestei deteriorări şi exprimă, dincolo de sancţiune, cerinţa de a restabili situaţia anterioară[49]. Ea poartă o semnificaţie care depăşeşte simplul cadru istoric, pentru a reprezenta realitatea însăşi a lumii, în esenţiala ei ambiguitate. În funcţia ontologică a limbajului ca exigenţă a depăşirii şi a construirii unei lumi noi decelează Maharalul structurile elementare care conduc lumea creaţiunii. Se înţelege că această întreprindere trebuie reluată neîncetat şi că, într-un fel, eşecul cuvântului se manifestă în momentele cruciale în care poporul şi în general omul se confruntă cu propriul destin. Eşecul poporului în împlinirea fiinţei sale colective îşi are izvorul în abaterea cuvântului de la finalitatea sa. Pentru a-şi recupera esenţa veritabilă, trebuie să se revină la limbajul adevărului până în ziua vestită de profet în care Dumnezeu va schimba „limba popoarelor într-o limbă purificată"[50]. În orice caz, se constată relaţia intimă dintre limbaj şi esenţa umană atât în planul

persoanei individuale, cât şi în cel al istoriei colective, ceea ce confirmă importanţa pe care o acordă R. Löw acestei teme capitale[51].

Limitele limbajului: valoarea tăcerii

După ce a stabilit principiul caracterului esenţialmente verbal şi dialogal al vocaţiei umane şi al experienţei istorice a poporului evreu, este remarcabil faptul că Maharalul, conştient, fără îndoială, de faptul că limbajul nu epuizează toate realităţile intelectuale, se interesează şi de rolul tăcerii în activitatea spiritului[52]. Tema tăcerii este evocată în *Biblie*, comentată în legea orală, menţionată de unii moralişti şi filosofi, dar Maharalul este primul care o inserează în problematica limbajului[53]. Pentru el nu se pune problema de a trata despre tăcerea omului în faţa caracterului sublim al divinităţii, nici despre tăcerea lui Dumnezeu care-şi ascunde faţa la interpelările omului – teologie a tăcerii –, ci de a preţui rolul tăcerii în cercetarea cunoaşterii şi în comportamentul uman. Poate fi depăşit limbajul şi trebuie sparte graniţele cuvântului pentru a se ajunge, în tăcere, la o cunoaştere de un nivel superior, mai mult decât imediată şi mai completă? Maharalul nu se plasează pe niciuna dintre poziţiile de acest gen, dar el situează uneori cuvântul în opoziţie cu gândirea, ca şi cum cuvântul se exercită în detrimentul acesteia şi în rivalitate cu spiritul[54]. Omul se defineşte prin vorbire deoarece este o

ființă alcătuită din trup și spirit, și prin conexiunea acestor două elemente își dobândește el personalitatea proprie. Din acest punct de vedere și rupând-o cu un intelectualism excesiv, „gândirea vorbitoare" *(sehel hadivri)* învinge gândirea abstractă *(sehel iyuni)*:

La om gândirea nu este viața[55].

Totuși, dacă luăm în considerare valoarea intrinsecă a fiecăreia din cele două componente, prioritatea revine gândirii abstracte *(sehel nivdal)*, exterioară vorbirii și învăluită în tăcere. Limbajul este cu adevărat produsul unei sinteze și vorbirea apare efectiv ca o împlinire a persoanei, însă gândirea pură se situează dincolo de comportamentul natural și constituie o valoare diferită, adică superioară, care ține de viața ce va să vină. Această concepție care stabilește primordialitatea limbajului comunicat prin discurs, care îmboldește la stăpânirea limbajului, socotește că trupul poate să fie educat și să-și piardă în lumea verbală opacitatea, dar pe de altă parte nu ignoră faptul că fenomenele fizice de ordin motor pot și ele funcționa fără un control permanent al spiritului. Ceea ce ne face să distingem, cum cerea explicit Maimonide, diferite feluri de limbaj, cu scopul de a evita cuvintele vane, banale și de prisos ale vorbăriei comune. Acestea provin anume dintr-o mobilizare excesivă a elementelor organice și senzoriale, care perturbă puritatea gândirii. În acest sens explică R. Liwa cuvintele din *Mișna*[56]: „Toată viața am crescut printre Înțelepți și nu am aflat ceva

mai bun pentru corp decât liniştea", precizând că textul acesta priveşte în principal trupul şi îndeamnă la evitarea nu a cuvântului, ci a folosirii lui în abuz şi a proliferării cuvintelor. Tăcerea se recomandă în legătură cu trupul, cu materialitatea lui, pentru a împiedica trupul să pună o amprentă preponderentă şi disproporţionată pe acţiunea cuvântului şi s-o ia înainte conţinutului său spiritual[57]. Tăcerea este o măsură preventivă de reţinere, dar nu reprezintă în sine o stare de extaz şi de adeziune la divin. Nu este defel vorba despre un refuz al limbajului, ci despre o respingere a inflaţiei verbale. Tăcerea este considerată cel mult o aspiraţie către o prezenţă transcendentă, o puternică tensiune interioară către limitele extreme ale posibilului, către o semnificaţie mai vastă, sugerată poate de graniţele limbajului, dar care depăşeşte în mod obişnuit facultăţile umane. În orice caz, cuvântul „este energia vitală a omului în această lume"[58], pe când gândirea, valoare ideală, este prea abstractă pentru a îngădui omului să se insereze concret în realitate, ca şi în viaţa socială, şi să trăiască o viaţă umană autentică de deschidere şi de comunicare. Organ al existenţei, cuvântul implică şi impune prezenţa noastră în lume.

În acest punct, ca şi în multe altele, Maharalul preia moştenirea spirituală a gânditorilor evrei din Evul Mediu pentru a o dezvolta şi orienta spre noi perspective. El părăseşte clasica problematică a limbajului ca instrument al gândirii pentru a o orienta spre o reflecţie asupra activităţii gânditoare a omului prin şi în limbaj. Mai mult decât un

ansamblu de mijloace, limbajul este perceput ca o cale de a promova sensul umanului.

Va trebui aşteptat secolul al XVIII-lea pentru ca intuiţia percutantă a Maharalului, prin care străbat deja accente ale gândirii din epoca modernă, să afle un teren propice care să-i accepte cutezanţa şi să-i exploateze dinamismul.

Note

1. Aceste consideraţii stau la baza concepţiei didactice a studiului: „însuşirea *Torei* se face nu doar prin gândire, ci şi prin expresie orală" *(Netivot Olam,* Netiv haTora, cap. 4). Acelaşi principiu pentru rugăciune, care trebuie enunţată explicit, pentru a permite celui ce se roagă să se desăvârşească şi să ia cunoştinţă de lipsurile sale (Netiv haavoda, cap. 2). Această atitudine nu reflectă defel un antiintelectualism, ci subliniază prioritatea acestui focar central care radiază toate forţele fiinţei şi constituie elementul specific al autonomiei proprii fiecărui individ.
2. Cf. „Vorbirea este excesul existenţei noastre asupra fiinţei naturale", M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* p. 226. Pentru Nietzsche această depăşire a naturalului este o „frumoasă nebunie": "Este o frumoasă nebunie: a vorbi. Prin aceasta omul dansează pe şi peste toate lucrurile".
3. Prov. 18-21. *Netivot Olam,* Netiv halaşon, cap. 1.

4. Cf. T.B. Arhin 15b. „Are oare limba o mână? Dar se dorește să știi că pe lângă mână și limba poate ucide."
5. *Gen.* 2:7.
6. Particula „le" înaintea substantivului indică direcția către, marchează o orientare, o devenire.
7. Cf. „Acolo unde nu există [risc] de nimicire nu există nici devenire" *(Neṭah Israel,* cap. 22).
8. *Gen.* 2:19, 20. Vezi *supra* p. 26. cf. Comentariul *Gur Arieh* al Maharalului privind aceste versete, ca și *Tiferet Israel,* cap. 33.
9. Relație pe care omul o întreține cu lumea, ca și cu Dumnezeu. Cf. *Tiferet Israel* cap. 33 și *Ghevurot Haşem,* cap. 25. Numai în raport cu omul lucrurile apar în limitele lor respective. În vreme ce îngerii nu dispun de această capacitate și trebuie să recurgă la denominările fixate de om (după Rabba 17:4; vezi *supra* p.. 48, nota 24).
10. *Neṭah Israel, ibid.*
11. *Ibid.* Argument dezvoltat pe larg în *Tiferet Israel,* cap. 33. Cf. *Beer Hagola,* fântâna 5: „Numele ne lămurește asupra naturii lucrului".
12. *Hiduşe Agadot,* T.B. Sota 33a.
13. *Netivot Olam,* Netiv hațeniut, cap. 3.
14. *Ibid.* Cu toate că pare a împărtăși părerea lui Maimonide asupra originii convenționale a limbajului, Maharalul se demarcă explicit în ce privește motivația desemnării ebraicii ca limbă sfântă (vezi *supra* p. 92). După el, autorul *Călăuzei* „confundă cauza cu efectul".
15. Cf. *Tiferet Israel,* cap. 13 (în textul acesta, capacitatea sfințeniei este evocată prin referire la *Ţelem,* imaginea divină din om), și cap. 64. Vezi și *Gur Arieh, Deut.* 1:22.
16. *Tiferet Israel, ibid.*

17. Vezi *supra* p. 93. *Călăuza,* 1:27, 28, 48. Nahmanide, Comentariu *Gen.* 46:1-4.
18. *Beer Hagola,* fântâna 4 (p. 179 a trad. franc.). Vezi şi *Ghevurot Haşem,* cap. 23; *Neţah Israel,* cap. 9 şi mai ales *Tiferet Israel,* cap. 33.
19. T.B. Berahot 31b: „*Tora* vorbeşte cum vorbesc oamenii".
20. Cf. A. Neher, *Le puits de l'exil,* Albin Michel, Paris, 1966, p. 140 şi urm. Denominări care, după *Midraş* (*Gen. Rabba* 17:4), pun în evidenţă relaţia de la om la Dumnezeu, recunoaşterea suveranităţii sale, ca de pildă *Adon* (Stăpân, Domn, cf. *Tiferet Israel,* cap. 19 despre T.B. Berahot 7b). După Maharal, aceasta priveşte toate Numele divine cu excepţia Tetragramei, care exprimă absolutul transcendenţei divine.
21. Cf. *Ghevurot Haşem,* cap. 23.
22. *Or hadaş.*
23. Despre vocaţia specială a poporului evreu, vezi B. Gross, *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague,* Albin Michel, Paris, 1994, Partea întâi, cap. 1 şi 2. Acestei vocaţii de sfinţenie îi corespund o limbă, un spaţiu şi un timp specifice, care disting poporul lui Israel de alte popoare.
24. *Gur Arieh,* Deut. 1:22; *Ghevurot Haşem,* cap. 8.
25. *Hiduşei Agadot,* T.B. Sota 33a. Acestui nivel de adeziune la divin, dincolo de raţional, dar nu în conflict cu acesta, îi corespunde facultatea *Ţelem,* care asigură posibilitatea depăşirii stadiului intelectual datorită legăturii stabilite de om cu originea lui superioară. Vezi *Dereh Haim,* 3:14 şi B. Gross, *Que la lumière soit,* Albin Michel, Paris, 1995, p. 223 şi urm.

26. *Hidușei Agadot,* T.B. Sanh. 38b. Pentru aramaică: vezi *Dereh Haim,* cap. 5:22; *Ghevurot Haşem,* cap. 54; *Netivot Olam,* Netiv haavoda, cap. 12.
27. *Tiferet Israel,* cap. 64. Litera este unitatea elementară, punctul de pornire. Consoanele alfabetului preced folosirea limbii. Se ştie că în ebraică vocalele se alătură ulterior consoanelor, pentru a le pune în mişcare şi a le da voce şi sens. Fără ele, consoanele rămân literă moartă.
28. *Or hadaş* (început despre T.B. Meghila 10b).
29. *Hidușei Agadot,* T.B. Sanh. 21b. Fără îndoială, aceste remarci se bazează pe Mişna Avot 5:6, care afirmă că Dumnezeu a creat scrisul în a şasea zi, înainte de intrarea în Şabat, ceea ce indică originea sa divină şi calitatea sa supranaturală (vezi *Dereh Haim,* în care, de asemenea, este vorba despre numele literelor, în general purtătoare de sens). El apare concret în momentul promulgării celor Zece Cuvinte: „Scrierea era scrierea lui Dumnezeu săpată pe table" (*Ex.* 32:16). Transcriere a cuvântului divin pentru a conferi mesajului stabilitate şi perenitate.
30. Vezi de pildă *Netivot Olam,* Netiv haemet şi Netiv haşalom.
31. Maharalul încearcă să explice schimbările din forma semnelor scrise ale alfabetului în vremea lui Ezra.
32. „Aceasta este esenţa limbajului: înainte de toate, el urmăreşte să comunice cuvântul către aproapele" (cap. 3). În general, membrele corpului sunt concepute pentru a primi, limba pentru a exterioriza.
33. În activitatea sa pastorală, Maharalul a insistat deseori asupra acestui aspect al vieţii sociale. În 1584, în cursul unei predici de Şabat Teşuva

(Şabatul Pocăinţei), la marea sinagogă din Praga, s-a ridicat cu vigoare împotriva celor care se dedau defăimării şi a pronunţat împotriva lor excomunicarea. El i-a stigmatizat în special pe cei care-şi tratau coreligionarii de *„nadler"*, termen german desemnând o naştere nelegitimă. Cf. I. Rivkind, „Mişpete Kubiustisim" în *Horev*, Nisan 5695, 2, p. 60-66. Vezi şi *Deraşot Maharal*, Deruş leşabat Teşuva.

34. T.B. Arahin 15b. Maharalul dă o interpretare mai generală acestei formule talmudice. Organele feţei sunt duble, precizează el: ochii, urechile, nările, în vreme ce limba este una. Plasată în centru, *beemţa*, ca organ *terţ*, arbitru între opozanţi şi loc de întâlnire între apropiaţi, realizând unitatea persoanei. Această remarcă se alătură semnificaţiei generale pe care R. Löw o dă în ansamblul operei sale temei *Emţa* ca zonă de refugiu a Fiinţei, agent de comunicare şi de unificare. (Vezi A. Neher, *Le puits de l'exil, op. cit.*, cap. 4.
35. În acest sens moraliştii precizează (T.B. Baba Batra 164b) că este, desigur, dificil, dacă nu imposibil să te fereşti cu desăvârşire de acest păcat. Este necesar să se evite a se vorbi despre aproapele, fie şi de bine, din teama de a nu provoca din uşurinţă o reacţie contrară (Netiv halaşon, cap. 7).
36. *Ibid.*, cap. 3: *Ieţia min hameţiut.*
37. *Ibid.*, cap. 6. Să notăm că după Maharal păcatul nu poate să-i fie imputat limbajului atunci când calomniatorul îşi bârfeşte aproapele în prezenţa acestuia. În acest caz este vorba de o ofensă comparabilă cu o ceartă oarecare, şi nu poate să fie atribuită în mod specific vorbirii. Numai în situaţia în care calomniatul nu poate reacţiona păcatul este

cu adevărat opera cuvântului (*ibid.*, cap. 2 și 7 și H.A. Arahin 15b).

38. Eccl. 10:11. Calomnia compromite mântuirea omului și-l separă de Spiritul sfânt.
39. Prov. 21:10. Vezi Introducere la D.H. și D.H. 2:14.
40. Netiv halașon, cap. 3.
41. *Ibid.*, cap. 4.
42. T.B. Arahin 15b. Netiv halașon, cap. 4 și 5; Netiv haanava, cap. 3.
43. T.B. *ibid.* Netiv halașon, cap. 8.
44. *Ps.* 12:5.
45. Netiv halașon, cap. 6.
46. *Ex.* 6:8. Vezi Benjamin Gross, *Le messianisme juif dans la pensée du Maharal de Prague, op. cit.*, p. 180-212.
47. *Numerii*, cap. 14.
48. Cf. *Neṭah Israel*, cap. 9.
49. Cf. T.B. Ioma 9b. Pentru maeștrii *Talmudului*, păcatele care au dus la căderea celor două Temple din Ierusalim sunt comparabile cu *Lașon haRa*. Este vorba de cele trei păcate capitale – idolatrie, omor, dezmăț sexual – și de ura gratuită, care constituie, fiecare în parte, cauza distrugerii umanului. Vezi *supra* p. 174.
50. Sof. 3:9.
51. Este interesant să se compare această analiză cu paragrafele pe care Maimonide le consacră aceluiași subiect în *Codul* (Hilhot Deot 7: 3-6). El citează și rezumă concis datele talmudice, în vreme ce Maharalul le încorporează concepției sale generale despre limbaj. *Codul* se mulțumește a defini condițiile practice ale unei conduite etice conforme cu *Halaha*, pe când Maharalul dezvoltă, cu pornire de la aceleași texte de referință, o teorie originală bazată pe o concepție metafizică și pe

principiul necesității ca omul să se perfecționeze cu scopul de a-și realiza vocația autentică de ființă umană. Să remarcăm totuși că, tratând despre valoarea tăcerii (vezi paragraful următor), Maharalul citează aproape integral textul lui Maimonide.

52. Argument: Netiv hașetika; *Dereh Haim,* 1:17; 3:13.
53. Tăcerea omului în fața caracterului sublim al divinității: 1 Regi 19:11-13. Iov 4:13-16. Ps. 65:2. T.B. Berahot 58a. Meghila 18b.

    Tăcerea ca valoare etică: Prov. 12:18; 13:3; 15:28; 17:27, 28; 20:25; 21:23, Ecc. 5:2.

    Moralist: Bahia Ibn Pakuda, *Introducere la îndatoririle inimii:* „Tăcerea este un panaceu; așa cum despre o perlă de mare preț tot ce s-ar putea spune n-ar face decât să-i scadă valoarea" (cap. 9).
54. *Hidușe Agadot,* Sanhed. 101. Netiv halașon, cap. 4.
55. Netiv hatora, cap. 4.
56. Avot, 1:17.
57. Cf. recomandarea Eccleziastului, pe care Maharalul o preia și și-o asumă: „...că Dumnezeu este în ceruri, iar tu pe pământ; pentru aceasta să fie cuvintele tale puține" (5:1). De asemenea, Prov. 10:19: „Mulțimea cuvintelor nu scutește de păcătuire, iar cel ce-și ține buzele lui este un om înțelept". (Vezi și Prov. 12:18; 13:3; 15:28; 17:27, 28; 20:25; 11:23).
58. *Mișna,* Avot, 1:1.

Capitolul VIII

„Lumea cuvântului" în gândirea hasidică

De la ascuns la manifest

Mișcarea hasidică ce se dezvoltă în Europa centrală și răsăriteană cu începere din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca reacție la intelectualismul exagerat al elitelor religioase care se rupeau de masa credincioșilor, provoacă o înnoire spirituală și socială originală, inițiată de maeștri charismatici. Ea realizează, de la apariție și până în contemporaneitate, o însemnată producție literară, având o formă și un conținut foarte diverse, și care oglindește parcursul universului acesta spiritual, în care se găsește „o adevărată profunzime a gândirii, purtând pecetea adevăratului geniu evreu"[1]. În esență, această literatură este influențată de tradiția cabalistică; ea încearcă să explice semnificația pe care o capătă pentru om un univers manifest animat de o prezență divină ascunsă pretutindeni. Opera Cabalei, redactată în cursul unei lungi perioade, din Evul Mediu până în epoca modernă, tratează despre viața divinității în raport cu lumea și cu omul. Ea examinează și explică textele *Torei* în funcție de această temă ezoterică, insistă asupra sensului cosmic al comandamentelor, exaltă valoarea limbii sacre și socotește aceste date ca fiind elemente de legătură între lumea aparentă și lumea ascunsă, între lumile inferioare și cele

superioare. Adoptând anumite practici ale grupurilor cabaliste, hasidismul a contribuit la popularizarea doctrinei şi la familiarizarea unui public larg cu vocabularul şi universul specific ce-o caracterizează. În mod special, insistenţa asupra prezenţei imanente a divinităţii ca însufleţind întreaga realitate ce poate fi surprinsă de gândire şi de limbaj inspiră reflecţia şi conduita maeştrilor mişcării, dornici să pună la îndemâna tuturor noţiunile unei doctrine rezervate până atunci doar iniţiaţilor. Astfel, toate datele pe care le-am semnalat cu privire la concepţia despre limbaj în Cabala[2] se regăsesc la baza gândirii hasidice, împreună, de altfel, cu dorinţa explicită de a trage din ele concluzii teoretice şi practice pentru cei care vor să depăşească limitele aparente ale universului. Acestea sunt strâns legate de limbajul oral şi scris, de litere *(otiot),* care se află la temelia însăşi a creaţiunii şi reflectă spiritul divin înţeles în felul acesta de om. Noutatea hasidismului constă în aplicarea noţiunilor cabalistice relative la divinitate realităţii universului, comportării umane în legătură cu Dumnezeu şi cu lumea. El conferă o tonalitate existenţială temelor care în Cabala erau de ordin teologic, teosofic şi metafizic. Maeştrii hasidismului au adoptat şi adesea dezvoltat concepţiile ontologice despre limbaj ale cabaliştilor, insistând asupra aplicării practice a teoriilor acestora în rugăciune şi în studiu. Limbajul, care-şi are izvorul în infinitul divin, asigură trecerea de la ascuns la evident, energie divină creatoare care se

revelează prin literele limbii sfinte și constituie esența de ordinul limbajului a realității.

Scara literelor sfinte

Semnele sunt principiul comun al creatorului și al creaturii, deschizând astfel omului o cale către lumea superioară, ca "o scară pusă pe pământ și cu vârful în cer". Adeziune până și la literele textului în studiu și în rugăciune, care-l smulge pe om limitelor spațiale și temporale și-l ridică în sferele superioare ale căror taine le pătrunde[3]. Semnele *(ot* din radicalul *ato,* a veni, ca în Is. 21:12) vin fără întrerupere, din izvorul divin, în univers, conferind realitate și sens, suflu și semnificație, informând spiritul uman și îngăduindu-i să treacă limitele materiale ale datului. Numeroase dezvoltări ale temei apar sub numele lui R. Israel Baal Șem Tov (1698-1760)[4], fondatorul mișcării hasidice, reluate de foarte mulți discipoli, care insistă cu toții asupra funcției creatoare a limbajului, divin dar și uman, asupra originii divine a semnelor și a energiei lor creatoare.

> Sfintele litere sunt rădăcina și vitalitatea omului, căci orice realitate în existență și în durată provine din literele care au dat naștere cerului și pământului și la tot ce cuprind ele. Baal Șem Tov explica, se știe, versetul: „În veac, Doamne, cuvântul tău rămâne în cer"[5] prin aceea că și acum încă vitalitatea creațiunii întregi, ca și păstrarea ei țin doar de sfintele litere, așadar de cuvântul divin care se înalță permanent în cer pentru a le insufla viață[6].

Nu numai rostirea divină se află la originea universului, cum proclama *Sefer Ieţira*; vorbirea umană, combinând cuvinte noi şi înnoindu-le sensul, contribuie şi ea la păstrarea şi întărirea lumii. Mişcare neîntreruptă care, într-o dialectică permanentă, leagă lumile şi face din semn o prezenţă continuă a infinitului în finit, deschizând finitul spre infinit. Flux al infinitului divin care se contractă şi se limitează în semn şi, prin materialitatea sa lingvistică, revelează suflul ascuns al divinului care animă în taină universul, aşa cum sufletul dă viaţă trupului:

> Precum în limbajul *Torei* şi al rugăciunii există douăzeci şi două de litere, tot astfel există douăzeci şi două de litere în ansamblul realităţii materiale a universului, prin care a fost creată lumea şi tot ce cuprinde ea [...].
>
> În materialitatea universului, literele sunt învelite în multe straturi de coajă, dar spiritualitatea celui Sfânt-binecuvântat-fie-el se află în ele[7].

Concepţia imanenţei limbajului, explicată în textul acesta de unul dintre primii discipoli ai fondatorului mişcării, se regăseşte şi într-un pasaj celebru din *Likute Amarim* de R. Şneur Zalman din Liadi (1747-1813).

> Stă scris: „pentru vecie, Doamne, verbul tău se înalţă în cer". Baal Şem Tov lămureşte: Cuvântul pe care L-ai rostit: „să fie un clivaj *(Rakia)* prin mijlocul apelor..."[8] –, aceste cuvinte şi aceste litere se înalţă şi rămân pentru totdeauna pe firmamentul cerului, integrate în toate firmamentele universului, pentru a le da viaţă, cum stă scris: „şi cuvântul Dumnezeului

nostru rămâne pentru eternitate" şi cuvintele lui trăiesc şi vor dura veşnic [...]. Dacă aceste litere piereau fie şi pentru o clipă, ferească Dumnezeu, şi se întorceau la izvorul lor, cerurile ar fi fost nimicite cu totul şi nici urmă n-ar fi rămas din ele [...]. La fel s-ar fi întâmplat cu toate creaturile din toate lumile superioare şi inferioare. Până şi această pulbere materială şi minerală s-ar fi întors în neantul cel mai deplin dacă, ferească Dumnezeu, literele celor Zece Cuvinte prin care a fost creată lumea în cele şase zile ale începuturilor dispăreau o singură clipă...[9].

Într-un alt context, autorul precizează că fluxul cuvântului creator nu încetează să anime creaţia şi creaturile. Totuşi, pentru ca ele, plasate fiind într-o lume inferioară, să poată primi această lumină, emanaţia trece printr-un proces restrictiv *(Ţimţum)*, care este cauza ierarhizării lumii.

„*Tora* vorbeşte limbajul oamenilor". În *Tora*, cuvântul divin este desemnat ca o adevărată rostire, întocmai ca şi cuvântul omului. Aşa se desfăşoară procesul de pogorâre a fluxului vital către lumea inferioară prin multiple contracţii de toate felurile[10].

Precum se vede, importanţa dată limbajului capătă în hasidism un loc de seamă, fără îndoială superior chiar şi celui pe care-l ocupă în literatura cabalistică.

Viaţa cuvintelor

Se înţelege lesne că regulile hermeneutice elaborate de autorii Cabalei servesc drept bază şi

operei exegetice a maeştrilor hasidismului. Cu atât mai mult cu cât genul literar folosit de aceştia din urmă este cel mai adesea cel al *Draşa,* comentariul omiletic ce constă mai ales în propovăduiri împănate cu vorbe de spirit şi aforisme bazate pe polisemie şi pe principiul multitudinii sensurilor. Ei nu ezită să extragă cuvintele din contextul lor şi subliniază cu orice prilej multiplicitatea sensului literelor şi noţiunilor, răsturnându-le şi recompunându-le pentru a desprinde din aceste semne infinitatea spirituală pe care o cuprind. Interpretările lor, care se referă neobosit la textele *Talmudului*, *Midraşului* şi *Zoharului*, sunt în general comentarii novatoare, care deschid noi perspective textului tradiţional. Pornindu-se de la cuvinte pot fi înţelese lucrurile, iar exegeza hasidică se străduieşte astfel să propună o viziune nouă asupra lumii, în care experienţa omenească şi capacitatea ei de invenţie să-şi dea frâu liber. De unde o lectură dinamică şi care, începând cu limbajul, deschide lumea către un univers diferit şi se străduieşte să descopere viaţa în chiar inima cuvintelor. Ea creează în jurul acestora o ambianţă nouă, care conferă unor evenimente sau relatări un înţeles inedit, aparent foarte departe de sensul literal. Ea vede în fiecare temă o alegorie care dezvăluie nu numai ceea ce semnifică în fapt, ci o situaţie existenţială. În afara sensului concret, istoric sau geografic, faptele evocate au o legătură cu lupta individului pentru mântuirea sa personală. Astfel, de pildă, Baal Şem Tov, jonglând cu polisemia expresiei *teva* (care înseamnă totodată

„arcă" și „cuvânt"), îl invită pe cititor să reconsidere semnificația faimoasei arce despre care este vorba în legătură cu Potopul[11]. Noe a scăpat de pieire construind o arcă ce trebuia să slujească de refugiu familiei sale, ca și tuturor animalelor. Ei au supraviețuit catastrofei și au putut astfel să purceadă la un nou început pentru lume și omenire. Pentru a conferi povestirii un înțeles în plus, trebuie considerată instrucțiunea dată lui Noe: „Vei face arcei o deschizătură luminoasă"[12]:

> Vei face o deschizătură luminoasă cuvântului [*Torei* și rugăciunii] pentru a contempla prin ea lumea de la un capăt la celălalt[13].

Pentru a evita violența și degradarea omului trebuie „să penetrezi cuvântul" și să-i conferi întreaga putere de spiritualizare a realului. De altfel, măsurile „arcei" fac aluzie la dimensiunea lingvistică a „navei" acesteia capabile să salveze omenirea. Treizeci de coți înălțime, trei sute lungime și cincizeci lățime. Valoarea numerică a acestor măsuri (treizeci = Lamed, trei sute = Șin și cincizeci = Nun) formează cuvântul *LaȘoNe,* care înseamnă limbă. Ține de om să-și construiască un limbaj nou analizând semnificația fiecărei litere, pentru a depăși finitudinea printr-o înnoire și o deschidere continuă către infinitatea sensurilor[14]. Prin această creativitate, izvor de fervoare, spiritul uman ia parte la infinitatea suflului divin și pătrunde prin semnificant până la semnificat. Astfel se împlinește un proces în dublu sens, fiecare element aspirând să se întoarcă la izvorul său și la

rădăcina care l-a produs, conform versetului din Ezechiel adesea invocat pentru a caracteriza această dialectică mișcare de la infinit spre finit și de la finit spre infinit: „fiarele alergau înainte și înapoi"[15]. Întâlnirea dintre divin și uman se realizează în mare parte printr-o activitate omenească legată de limbaj, mai cu seamă în studiu și rugăciune.

Baal Șem Tov citează el însuși o asemenea experiență de unire a lumilor în sfatul pe care-l oferă cumnatului său aflat în Țara sfântă, R. Abraham Gherșon din Kotov:

> În timpul rugăciunii și al studiului și în tot cuvântul și exprimarea concentrează-te asupra unirii. Căci în fiecare literă există lumi și suflete, și divin care urcă, se înlănțuie și se unesc pentru a forma o unitate. Apoi literele se grupează și se leagă în cuvinte, înfăptuind o adevărată uniune cu divinul. Astfel sufletul tău se integrează în ele prin acest proces într-o unitate cosmică, ceea ce aduce cu sine o bucurie uriașă și o plăcere fără sfârșit, lesne de înțeles, pe un plan minor, dacă o comparăm cu bucuria logodnicilor. Bucurie infinit mai mare dacă se atinge acest înalt nivel de elevație[16].

Spiritul este în literă

Textul acesta precizează perfect în ce fel infinitul ascuns în limbaj îngăduie omului să depășească datul, ca să acceadă el însuși la sferele superioare din care provin literele, fiecare comportând „lumi, suflete, divin"[17]. Limbajul este locul de trecere și de întâlnire în ambele sensuri,

dinspre divin spre uman şi dinspre uman spre divin – dezvăluire a divinului prin limba sfântă şi înălţare a omului către divin prin litere şi cuvinte. Vorbirea umană şi rostirea divină se împletesc precum un ecou al glasului, o reflexie a luminii, cu o condiţie, bineînţeles, aceea de a desface litera pentru a face să izbucnească din ea strălucirea secretă. Pe de altă parte, numai prin materialitatea literei şi concretul cuvântului dezvăluie Dumnezeu omului această esenţă abstractă şi infinită[18]. Astfel, spiritul divin se înfăţişează sub forma sensibilă a limbajului; litera, cuvântul, semnul, vocalizarea, fonemul, grafia, care vehiculează lumină, splendoare şi spiritualitate. La rândul său, omul, folosind limbajul şi înlăturându-i coaja, ajunge să perceapă „interioritatea luminii nesfârşite care se ascunde în litere".

Această concepţie a stârnit ecouri numeroase şi a fost citată de nenumărate ori[19]. Să semnalăm că R. Dov Beer, Maghidul din Mezerici (1704-1772), socoteşte totuşi uneori că *Olam hadibur* (lumea vorbirii) rămâne întotdeauna semnul unei particularităţi restrânse. Ea este incapabilă să depăşească această strâmtoare participând la lumea superioară, *Olam hamahaşava,* lumea gândirii, vorbirea împiedicând concentrarea spiritului. Limbajul ar frâna o posibilă elevaţie dincolo de graniţele timpului şi nu ar fi decât un prim stadiu în direcţia unei cunoaşteri intuitive care pătrunde mai profund legătura cu divinul. Aplicând simbolismul Cabalei la psihologie, el declară despre cunoaşterea discursivă legată de limbaj că rămâne la nivelul lui *sefira Hohma,* în vreme ce intuiţia pătrunde la

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI

nivelul lui *Ain,* al neantului, izvor al oricărei înțelepciuni[20]. Aici limbajul uzual trebuie să lase locul, mai ales în rugăciune, elocvenței tăcerii.

O atitudine întru totul pozitivă în legătură cu limbajul se remarcă la învățătura strănepotului lui Beșt, R. Nahman din Brațlav (1772-1810)[21]. El afirmă la rândul său că lumea a fost creată prin cuvânt, adică prin literele limbii sfinte, și că Israel își datorează privilegiul spiritual excelenței acestei limbi. Ca urmare, el recomandă folosirea ei, mai cu seamă în dialogul rugăciunii, pentru exprimarea unui cuvânt adevărat și autentic.

> Trebuie să ne concentrăm numai asupra cuvintelor pe care le rostim înaintea Numelui, binecuvântat-fie-El [...], căci principalul este să rostim un cuvânt adevărat înaintea Numelui, binecuvântat-fie-El, fără nici un alt gând[22].

Sfârșitul discursului metafizic deschide calea tăcerii

În ciuda – sau poate chiar din cauza – importanței evidente pe care o acordă discursului și limbajului în ansamblul operei sale, R. Nahman pune în gardă „să nu se vorbească mai mult decât este nevoie – numai ceea ce trebuie pentru crearea lumii, nu mai mult"[23]. Cuvântul de prisos este cel care încearcă să răspundă la o problemă la care nu se poate răspunde. Acest fel de întrebare provine din „spațiul vid", dintr-un loc din care Dumnezeu este absent, adică nu există cuvânt. Ea nu poate fi

deci cuprinsă într-un cuvânt şi numai tăcerea i se potriveşte.

> Întrebările care vin din „spaţiul vid" sunt de ordinul tăcerii. Acolo nu-i nici gândire, nici limbaj ca să le răspundă.

Găsim, într-adevăr, la R. Nahman o definiţie originală a tăcerii, căreia îi încredinţează o funcţie aparte, explicitată în vocabularul şi concepţiile Cabalei lurianice. Se ştie că, pentru această doctrină, creaţiunea trebuie înţeleasă într-un prim stadiu ca o contracţie *(Ţimţum)* a *En-Sof*-ului unui punct al fiinţei sale, cu scopul de a lăsa loc posibilităţii de a fi a lumii. Dumnezeu sapă un vid într-însul, renunţă la o parte a fiinţei sale, pentru a îngădui apariţia unei realităţi autonome în afara lui. Acest spaţiu vid în care, într-un stadiu secund, vor fi create nivelurile de existenţă ale lumii se numeşte *Halal panui*, spaţiul unui vid absolut, vid de absolut. Problemele care se ridică din acest spaţiu sunt de ordinul tăcerii. Asupra acestei situaţii metafizice omul nu are capacitatea de a acţiona. Acţiunea sa reparatorie nu se poate exersa decât în cadrul lumii create, cea a literelor şi a limbajului, „cuvântul fiind limita oricărui lucru". Dincolo de această limită nu este şi nu poate fi decât tăcere. În linia generală a ceea ce ni s-a părut a fi aportul specific al gândirii hasidice, R. Nahman aplică şi domeniului uman noţiunile de *Ţimţum* şi de *Halal panui*, concepute de Cabala ca un dat metafizic şi teologic. De aceea „întrebarea" şi „tăcerea" sunt explicate ca o replică din zona psihologicului, a

retragerii divinului și marchează limita posibilităților de creație ale omului.

O interpretare asemănătoare privind „spațiul vid" aplicată la tăcere se găsește în comentariul original aparținând lui R. Nahman la o *Mișna* din tratatul *Avot*[24]:

> În toate zilele mele am crescut între Înțelepți și nu am găsit ceva mai bun pentru corp decât tăcerea. Esențial nu este comentariul, ci acțiunea. Oricine vorbește mai mult decât este nevoie provoacă păcatul.

În vreme ce ansamblul comentariilor sunt de acord să înțeleagă că autorul textului, R. Șimon ben Gamliel, declară că a crescut „printre" Înțelepți, alături de maeștri, R. Nahman propune să se înțeleagă „între" ca spațiul vid care se instaurează între maeștri în discuțiile care-i opun cu privire la punctele doctrinei. Aceste discuții atât de caracteristice dialecticii talmudice nu sunt, după el, rodul hazardului, nici consecința contingențelor istorice, ci decurg din imposibilitatea de a stabili un adevăr unitar și totalizant. Divergențele acestea sunt „semnul", urma unei întrebări ce rămâne deschisă și fără de răspuns și îngăduie unui terț să „crească", să-și construiască propria lume, propria limbă în „interval". Spațiu vid care permite, în linii mai generale, existența unei lumi umane pe măsura capacității fiecăruia. Crescut în acest vid al intervalului, R. Șimon ben Gamliel estimează, după comentariul lui R. Nahman, că tăcerea este o limită a cuvântului și fixează cadrul în care înțelepciunea

umană se poate exercita valabil pentru opera căreia îi este destinată[25].

Discursul metafizic încearcă, desigur, să umple, prin „un cuvânt inutil", spațiul vid, dar sfârșește în mod necesar într-o totalizare „eretică", ținând să ignoreze realitatea și să-și violeze limitele. Credința constă, după exemplul *Țimțum*-ului, în a se retrage, respectând finitudinea universului uman... prin tăcere. Ţăcere care se plasează dincolo de discursul verbal și a cărei vitalitate este surprinsă uneori în *nigun*, în melodia cântului, care „se inspiră din același izvor ca profeția"[26].

Ni se pare că acest punct de vedere nu cheamă la depășirea limbajului pentru căutarea inefabilului dincolo de granițele literei, într-o tăcere sublimă și totală. Dimpotrivă, se cade să respectăm aceste limite ontologice și să pătrundem în lumea cunoașterii grație unei perfecte stăpâniri a limbajului. Nu este vorba de a ne sustrage cuvântului, ci, prin el, să atingem cea mai înaltă realitate cu putință. Cât despre „spațiul vid", este futil, chiar un sacrilegiu să vrei a-l viola. Cum va spune mai târziu Wittgenstein, trecând de la analiza logică la analiza lingvistică și invitând filosofia să tacă, deoarece ea nu poate fi pusă în discuție prin întrebări: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"[27].

Atunci când R. Nahman a avut sentimentul că vorbele nu mai reprezintă o vorbire și nu mai redau adevărul unei experiențe autentice, putând fi transmisă și împărtășită direct, a renunțat să-și prezinte doctrina și s-a refugiat, nu în tăcere, ci în

istorisirea de poveşti. El dorea, fără îndoială, să regăsească astfel o anume vitalitate divină, cea „a gândirii şi a literelor *(sehel veotiot)* care se sfărâmaseră"[28]. Desigur, literele sunt sfinte în sine, dar ca urmare a „spargerii recipientelor", ele suferă o fragmentare şi conţin impurităţi. În acest caz trebuie schimbată ordinea aparentă şi logică a discursului, părăsită concepţia lineară a timpului pentru a regăsi structura naturală, şi nu artificială a limbajului. În această abordare se poate vedea rostul povestirilor şi poveştilor populare alcătuite de R. Nahman, care ocupă un loc original în opera lui şi îşi susţin tentativa de a scăpa unei concepţii totalitare a discursului, afirmând simultan prioritatea cuvântului şi limitele limbajului. În acest sens recomandă el discipolilor săi: „Din poveştile mele faceţi rugăciuni!", pentru ca ei să evite capcanele limbajului şi să regăsească, prin caracterul supranatural al povestirilor sale, puritatea originară a cuvântului.

Credem că majoritatea autorilor hasidici au acordat o atenţie mai mare literelor, semnelor, care sunt baza limbajului, decât limbajului propriu-zis şi conţinutului pe care-l vehiculează. În această privinţă găsim o ilustrare marcantă în opera originală a R. Ţadok haCohen Rabinowitz din Lublin (1823-1900)[29]. Născut şi educat într-o familie rabinică de *mitnagdim* opuşi hasidismului, împrejurările au făcut să-l întâlnească, apoi să se afle sub influenţa lui R. Mordehai Iosef Leiner, şeful comunităţii hasidice din Izbiţa[30], căruia îi devine discipol, iar apoi succesor. Opera sa

prolifică are atingere cu toate domeniile ştiinţei iudaismului şi, cu toate că este adânc implantată în curentul cabalistic şi hasidic, păstrează totuşi marca erudiţiei şi metodei maeştrilor lituanieni, ca şi a analizelor aparţinând filosofilor evrei şi în special celor ale lui Maimonide şi ale Maharalului din Praga. Din această cauză, poziţiile sale reflectă în general o concepţie specifică şi personală şi se bazează pe o abordare critică şi o percepere istorică echilibrată a problemelor studiate[31].

Ecoul Vocii

Limbajul este principiul vital care conduce universul pentru individ ca şi pentru societate:

> Vitalitatea principală a omului rezidă în cuvânt, limba unui popor fiind adevărata sa putere de a trăi[32].

Într-adevăr, orice cuvânt omenesc *(dibur)* provine din energia divină, care se propagă de la un capăt la celălalt al universului ca un ecou al Vocii *(kol)* recepţionat de fiecare ins, care-l reproduce într-un mod mai mult sau mai puţin autentic şi-l îndrumă spre bine ori spre rău. El este într-un fel urma Prezenţei divine, despre care stă scris: „vei vedea reversul meu, faţa mea nu se vede"[33]. Spiritul sfânt nu este altceva decât chiar acest cuvânt când se exprimă în deplina sa veracitate, adică este perceput ca un ecou, o reverberaţie, „un revers". Nu este defel o întâmplare că un anumit grad al profeţiei poartă numele de *Bat-kol,* fiică a Vocii.

Dar această energie se găsește în proporții diferite în oricare cuvânt și în acest sens inervează ea profeția lui Moise, ca și pe a lui Bileam, cele ale profeților lui Israel, ca și pe cele ale „falșilor profeți", izvorul ultim al Vocii rămânând în toate aceste cazuri în afara percepției. Limba originară, cea a Vocii, este limba sfântă. De la ea pornind se formează limbile diferite în episodul Turnului Babel, mai întâi aramaica, apoi celelalte idiomuri. R. Țadok înțelege astfel perfect afirmația din *Talmud*[34] după care îngerii nu cunosc nici aramaica, nici, cu atât mai mult, celelalte limbi: ei nu înțeleg decât limba universalului. Aceasta corespunde ebraicii din Legea scrisă, legislație generală corespunzând Vocii, promulgată de Moise, în vreme ce Legea orală, care se leagă de punerea ei în aplicare într-o lume imperfectă, se exprimă mai curând în aramaică, limbă particulară, corespunzând ecoului Vocii, elaborată sub conducerea lui Rabi Akiva, descendent al prozeliților. La fel, avem toată îndreptățirea să ne întreținem fără restricții despre cuvintele *Torei*, în vreme ce folosirea generală a verbului necesită arta de a discerne în ce moment este cazul ca discursul să fie întrerupt, întrucât riscă să se denatureze[35]. Autorul precizează limpede: a întrerupe, nu a suprima vorbirea, refugiindu-ne în tăcere. Manifestarea cea mai vie a culturii, se cade, într-adevăr, să fie conservată și transmisă în forma sa orală, singura în stare să-i comunice intonația și ritmul care fac inteligibilă organizarea discursului. Doar întâmplător învățătura *Talmudului* a fost consemnată în scris, pentru a evita să fie uitată în

timpul împrăştierii, şi totuşi a păstrat, în forma ei scrisă, spiritul şi stilul oral al dialogului[36].

> Între scris şi oral există o diferenţă. Scrisul înfăţişează înţelepciunea creierului şi a gândirii, în vreme ce vorbirea lasă să răzbată intenţia inimii. Aceasta se dezvăluie prin atitudinea vorbitorului: ea îngăduie să se vadă dacă acesta se exprimă cu sinceritate, cu agresivitate, nestăpânit sau aşezat [...], în vreme ce scrisul nu transmite decât o cunoaştere [impersonală][37].

Aşa stând lucrurile, în circumstanţele actuale important este să fie consemnate în scris toate implicaţiile noi descoperite în *Tora*, pentru a le feri de uitare şi a contribui în felul acesta la explicitarea mereu mai vastă şi mai profundă a mesajului ei: operă a cărei încheiere este o condiţie principală pentru izbăvirea lumii.

Face excepţie de la această definiţie scriitura *Torei*, ale cărei litere scrise sunt un reziduu al semnelor gândirii care le-a produs şi rămân pline de întregul sens originar:

> Lumea este o carte făcută de Dumnezeu, iar *Tora* un comentariu al Său despre ea. Cuvinte ale adevărului, căci *Tora* este reziduul semnelor gândirii înseşi care au luat forma literelor scrise. Lumea nu este decât o amintire şi o urmă [a gândirii acesteia][38]...

Din aceste consideraţii decurge o diferenţă fundamentală între limba sfântă, limba creaţiunii, în care litera precede existenţa, şi toate celelalte idiomuri. Singură limba sfântă este animată de

intensitatea deplină și imediată a energiei divine, a cărei primă manifestare sunt semnele scrise.

> În limba sfântă, scriitura poartă o sfințenie încă mai înaltă decât aceea a cuvântului. În cazul acesta, forma semnelor corespunde întocmai celei a gândirii[39].

Grație acestor semne grafice, consemnate în *Tora* scrisă, Dumnezeu poate comunica generațiilor lumina înțelepciunii sale și expresia voinței sale, ceea ce n-ar putea vorbirea, care nu se produce decât în clipă[40]. Scriitura disponibilă pentru toți, întipărind cuvintele în carnea lor, se imprimă în timp și solicită reflecție și analiză. Aceasta explică, după R. Țadok, invariabilitatea ca și afirmațiile absolute ale Legii scrise, în contrast cu larghețea temerară și cu discuțiile aprinse între opiniile diverse și fluctuante ale tradiției orale.

Totuși, înainte de promulgarea *Torei* și în special în momentul creațiunii nu exista decât rostirea, discurs viu și animat, simbolizat de arborele Vieții din mijlocul grădinii și de la care provine elanul vital care susține dinăuntru dezvoltarea lumii[41].

Limba sfântă ca producătoare și rezervă de viață

Dincolo de aceste reflecții generale asupra rolului și valorii limbajului, asupra raportului dintre scris și oral, răspândite în diferite lucrări, R. Țadok dedică un articol special elucidării conținutului de sfințenie al limbii ebraice, socotită de tradiție ca o

limbă sfântă[42]. Pentru ce această denominare şi ce o justifică? În ce constă ea? R. Ţadok supune unui examen critic opiniile formulate cu privire la acest subiect. După Maimonide, această calificare s-ar baza pe faptul că limba ebraică nu dispune de un vocabular specific pentru a desemna organele sexuale şi actul care duce la procreaţie[43]. R. Ţadok respinge critica lui Nahmanide şi acceptă fără probleme faptul că aceste restricţii dovedesc nu doar o folosire corectă şi pudică a limbii, dar probează efectiv o atitudine globală ce are în vedere stăpânirea pasiunilor şi lupta împotriva animalităţii şi materialităţii. Totuşi, urmează autorul nostru, acest argument nu se referă la esenţa însăşi a limbii, ci la folosirea ei. În cele din urmă, parafrazele şi ocolişurile, cuvintele luate la figurat şi aluziv se referă totuşi la aceeaşi realitate extralingvistică şi desemnează multe lucruri şi acte socotite ruşinoase. Substituţia nu face decât să camufleze imaginile care le sunt asociate. Pentru Nahmanide această limbă este sfântă pentru că este a *Torei* şi fiindcă prin ea s-a adresat Dumnezeu profeţilor. Dar şi aici, cum remarcă R. I. Horowitz citat de R. Ţadok, se explică pentru ce o numim sfântă fără a se vorbi despre caracterul sacru al limbii înseşi: pentru ce Dumnezeu a ales-o tocmai pe aceasta şi nu alta? De altfel, dacă *Tora* este redactată în ebraică, explicaţia este că era destinată ebreilor. *Talmudul* însuşi pare să acrediteze opinia, întrucât admite că Moise a transcris-o apoi „în şaptezeci de limbi"[44]. Dumnezeu s-a adresat profeţilor în ebraică pentru că era limba lor şi nu încape îndoială că le-a vorbit

lui Laban şi Bileam în limbile respective, ceea ce a fost ulterior tradus în ebraică în textul de care dispunem.

Exprimându-şi astfel rezervele faţă de părerile emise, R. Ţadok se apropie totuşi de poziţia lui Nahmanide, dar din cauze diferite de cele avansate de acesta din urmă şi ţine, credem, să accentueze puternic punctele de divergenţă.

> Oricui are cunoştinţă de concepţiile cabaliştilor, aceşti adevăraţi înţelepţi de binecuvântată amintire, [...] nu-i va fi greu să înţeleagă de ce această limbă este numită sfântă şi pentru ce această denominare este perfect adecvată. După ei, lumile superioare au fost create toate prin asamblarea literelor sfinte. Toate lucrurile create şi-au căpătat existenţa prin denominarea lor în limba sfântă şi de aceea „toate creaturile vii pe care el [Adam] le numeşte", acesta este numele lor adevărat.

Limba este sfântă deoarece ea este izvorul creaţiunii, forţa interioară care o face să existe şi o menţine în exerciţiu. Pentru Cabala, după R. Ţadok, această limbă există în sine, şi nu graţie grupului care se slujeşte de ea sau pentru el. Funcţia instrumentală a limbajului nu este recunoscută ca fiind cea mai însemnată, nici determinantă: ca element creator, limba sfântă exprimă universul lucrurilor sensibile şi al conceptelor. În ea există o forţă de viaţă care se manifestă prin precizia cuvântului, prin metafora vie, fiecare expresie fiind încărcată de cea mai mare energie care stimulează şi interpelează gândirea. Această limbă îşi află principiul vital nu în cei care o vorbesc şi care, de

altfel, sunt susceptibili să-i extindă câmpul de aplicație și de folosință, ci într-un izvor transcendent, din care țâșnește cu o uimitoare prospețime și o intensitate fără pereche. Considerată din acest punct de vedere, concepția lui Nahmanide se alătură celei a lui Maimonide, întrucât nu reține din limba sfântă decât funcția ei de comunicare de o valoare fie etică, fie religioasă, însemnate, desigur, dar ocultând funcția ei principală, cea de producătoare și rezervă de viață[45]. Astfel, cu extremă siguranță, trebuie înțeles că „toate limbile derivă din limba sfântă", și sunt ca un ecou mai mult sau mai puțin sonor al acestei Voci primordiale. Totuși, foarte puțini sunt cei conștienți de această origine și gata să facă efortul de a regăsi în idiomurile lor izvorul din care provin. Atunci limba lor devine greoaie, încetează să crească și minciuna se infiltrează imperceptibil prin cuvintele care și-au pierdut sensul prim, încărcătura emoțională și legătura cu adevărul. Cuvintele devin propriii referenți și, nemaiconducând înspre viață, contribuie pe nesimțite, dar grav la o alterare a structurii mentale și a comuniunii sociale.

Fără îndoială, R. Țadok preia, formal, argumentele prezentate de maeștrii Cabalei, dar, confruntându-le cu alte concepții în mod critic, face să iasă puternic în evidență ceea ce îl interesează înainte de toate în definirea sfințeniei limbii: relația ei imediată cu infinitul[46]. El se străduiește să ajungă la o definiție a limbii sfinte studiind calitățile limbii în sine și pentru sine. Pe când în toate limbile trecerea de la gândire la vorbire și, accesoriu, la

scris are loc în vederea fixării lor, în limba sfântă scrisul şi mai ales grafia literelor este semnificativă în sine. De unde o insistenţă în ansamblul operei sale asupra analizării formei semnelor, „rădăcină a tot", şi a legării lor în cuvinte[47]. Sprijinindu-se adesea pe *Sefer Ieţira,* el le studiază morfologia, fonologia, valoarea numerică şi cuprinsul semantic. Nu de la frază ajunge la cuvânt, ci pornind mai degrabă de la litere, prime unităţi de sens apte de interpretare. Pornind de la ele, limba se desfăşoară şi se propulsează în cuvânt pentru a enunţa mai întâi realitatea lucrurilor şi a stabili apoi o relaţie de ordin social între locutori.

> Forţa vitală a lui *ŞOR* (bou) rezidă în energia acestor trei litere: *Ş, O, R.*

Se înţelege că numele lui *En-Sof,* Tetragrama, nu poate fi enunţat decât prin litere – al căror contur schiţează formele elementare ale semnelor: punct şi linie –, natura însăşi a Fiinţei infinite scăpând înţelegerii umane. În acest spirit, R. Ţadok examinează detaliat fiecare din literele alfabetului ebraic, străduindu-se să-i determine forma exterioară, semnificaţia gramaticală şi folosirea specifică în limbă[48]. În mai multe rânduri, bazându-se pe remarci risipite în *Zohar*, ca şi în scrierile Maharalului, el explică unele fenomene naturale sau procese istorice pornind de la litere şi aşezarea lor în cuvintele care le desemnează, „căci în tot ce a fost creat se află un principiu de viaţă cuprins în semne *(otiot)*"[49]. El caută să explice lumea, originea ei, dezvoltarea şi legile ei pornind

de la semnele care i-au dat naştere şi-i susţin, tainic, existenţa.

R. Ţadok este preocupat neîndoielnic de limbaj, explorând toate aluziile asupra temei cuprinse în textele tradiţiei şi dându-le un relief suplimentar prin degajarea coerentă a principiului care le stă la bază. El continuă astfel concepţia cabalistică şi cercetarea ei pentru a găsi în limbaj revelaţia unui ultim secret până într-o epocă în care, de altfel, sentimentul unei fracturi între semnificant şi semnificat, gândire şi expresie devine din ce în ce mai viu. Vorbirea omenească este tot mai puţin ecoul Verbului divin, iar studiile asupra limbajului se refugiază în domeniul exclusiv uman şi pur funcţional.

Maeştrii hasidimismului, rămânând fideli vocabularului şi viziunii despre univers ale Cabalei, tindeau să flexibilizeze principiile şi schemele ei de reflecţie pentru o mai bună înţelegere a psihologiei individului şi a semnificaţiei intercomunicării sociale.

Să amintim că această trecere de la teologic la uman caracterizează, în planul mişcării generale a gândirii, trecerea de la viziunea asupra lumii aparţinând Evului Mediu la cea a epocii moderne. În paralel, ea se regăseşte în demersul intelectual al gânditorilor evrei în cadrul specific în care se explicitează gândirea evreiască privind Revelaţia şi, cum am arătat, înţelegerea temei limbajului ilustrează perfect această evoluţie. Ea va inspira, la finele secolului al XIX-lea, filosofia existenţialistă a lui Martin Buber, care va determina în special a sa

filosofie a dialogului, apropiată de cea a lui Franz Rosenzweig.

Note

1. Asher Ginsburg (Ahad Haam), *Al paraşat derahim,* vol. 2, p. 129.
2. Vezi *supra* p. 132 şi urm.
3. Adeziunea la divin, *devekut,* „este un act spiritual sau contemplativ prin care omul se uneşte cu elementul spiritual inerent literelor *Torei* şi rugăciunii". Pentru hasidism, *devekut* este momentul iniţial propus fiecăruia, şi nu doar unei elite. Vezi G. Scholem, *Le messianisme juif,* Calmann-Lévy, Paris, 1971, p. 310, 313. Trebuie să intri în concretitudinea literelor pentru a stabili o comuniune cu „interioritatea spirituală a luminii lui *En-Sof*". Vezi *Toldot Iaakov-Iosef,* p. 25a.
4. Israel ben Eliezer, născut în Podolia carpatină, cunoscut sub numele de Baal Şem Tov (Beşt), maestrul Bunului Nume, apt să evoce Numele divine pentru a face minuni, este fondatorul mişcării hasidice moderne. El recomandă fervoarea în îndeplinirea preceptelor religioase ca mijloc ideal pentru realizarea adeziunii la divin, la *devekut.*
5. *Ps.* 119:89.
6. Baal Şem Tov despre *Tora,* p. 16.
7. Iakov-Iosef din Polonoie, *Toldot Iaakov Iosef, Gen.* 8, publicat în 1780.
8. *Gen.* 1:6.

9. *Şaar haihud vehaemuna* (Portalul Unităţii şi Credinţei), cap. 1.
10. *Likute maamarim,* partea întâi, cap. 22.
11. *Gen.* 6:13 şi urm.
12. *Gen.* 6:16. Autorul propune: „Vei face o fereastră *(Ţohar)* cuvântului". Ţohar apropiat de zohar: lumină. Cuvântul trebuie făcut să strălucească, dezvăluind lumina pe care o conţine.
13. Comentariu raportat de Zeev Wolf din Jitomir, *Or hameir,* p. 57.
14. Ar fi greşit să se vadă în această deconstrucţie şi reconstrucţie o activitate magică. O asemenea încercare poate fi făcută perfect cu pornire de la o relaţie bazată pe raţiune. Cf. spuselor lui V. Jankélévitch: „Cuvintele care slujesc drept suport gândirii trebuie să fie folosite în toate poziţiile posibile, în locuţiunile cele mai diverse. Ele trebuie întoarse pe toate feţele în speranţa că din ele va ţâşni o lumină, trebuie palpate, iar sonorităţile lor auscultate pentru a pătrunde taina sensului lor" *(Quelque part dans l'inachevé,* Gallimard, Paris, 1978, p. 18).
15. Ez. 1:15.
16. *Şivhe Baal Şem Tov,* Ed. Mondschein, Ierusalim 5742, p. 233-236.
17. Structura arcei lui Noe, cu „trei rânduri de cămări", trei punţi (*Gen.* 6:17), ar fi o aluzie la cele trei niveluri. Vezi Baal Şem Tov, *Al haTora,* vol. 1, Ierusalim, 5732, p. 119. Text reluat de către numeroşi maeştri (vezi comentariu *Mekor maim haim,* note). *Degel mahane Efraim,* secţiunea Noah, Itro. *Or hameir,* secţiunea Başalah.
18. După R. Israel din Rujin, fiecare suflet are o literă din *Tora* care este sursa lui vitală. Scânteia divină

din om are o manifestare orală* (*Irin kadişin*, p. 39a).

19. Vezi M. Idel, *Hasidismul între extaz şi magie* (ebraică), Schoken, Ierusalim – Tel Aviv, 2000, p. 275, nota 21, care citează multe opere ce se referă la acest text. Idel socoteşte această activitate nu ca pe un procedeu teurgic, ci ca pe o operă catartică, acţionând asupra sufletului uman spre a-l pregăti pentru întâlnire.
20. *Maghid devarav leIaakov*, 3a. Vezi Rivka Schatz-Uffenheimer, *Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought* (ebraică), Magnès, Ierusalim, 1980, p. 106-107 şi 123, ca şi M. Halamiş, „Al haşetika bakabala uvahasidut" (ebraică, Tăcerea în Cabala şi hasidism) în *Dat vesafa*, Ed. M. Halamiş & A. Kaşer, Tel Aviv, p. 79-89.
21. Despre hasidut Braţlav vezi J. Weiss: *Meharim behasidut Braţlav* (ebraică), Ierusalim, 5735.
22. *Likute Moharan* tanina, § 95. Vezi şi § 96 şi 98: „Cuvântul are o imensă putere de a deştepta omul", ca şi § 37: „Cuvântul este de ordinul *Şehinei*"; §38: „Fiecare cuvânt trebuie înălţat până la rădăcina lui"; § 65:2 şi 4: „Fiecare cuvânt în sine este o lume". Cu privire la valoarea imperativă a Legământului (*Numerii*, 30:3), el declară: „Aceasta indică măreţia omului înzestrat cu libertate. Prin puterea cuvântului său el îşi poate impune obligaţii noi şi-şi poate interzice ceea ce în *Tora* era fundamental îngăduit. Această putere o au gura şi inima" (Oţar haira 3).
23. *Ibid.*, § 64.

---

* În original: *langagière* (n.tr.).

24. *Avot,* cap. 1. *Likute Moharan,* § 64:3 şi 4. Vezi J. Weiss, *op. cit.*, p. 128.
25. Cf. *ibid.*, 6:6: „Tăcerea este de ordinul lui *Keter,* limită şi graniţă a înţelepciunii".
26. *Ibid.*, 1:3.
27. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* trad. franc. P. Th. Klossowski, Gallimard, Paris, 1961. În prefaţă autorul rezumă astfel sensul întregii sale lucrări: „Ceea ce pur şi simplu se lasă spus se lasă spus limpede; iar ceea ce nu poate fi spus trebuie tăcut. Astfel, cartea vrea să fixeze direct o limită gândirii sau nu chiar gândirii, ci exprimării gândurilor. Căci pentru a trasa o limită gândirii ar trebui să putem gândi de ambele părţi ale acestei limite (ar trebui să putem gândi ceea ce nu se lasă gândit). Limita nu ar putea fi trasată deci decât în limbaj, iar ceea ce se situează dincolo de această limită n-ar fi decât nonsens". Pentru acest filosof al limbajului, limita internă a lumii este şi limita internă a limbajului. Filosofia nu ar putea deci să fie o doctrină aptă să vorbească despre „starea lucrurilor" din lume. R. Nahman se plasează în cu totul alt context de referinţe, dar cei doi autori sunt de acord în a refuza să se angajeze pe drumuri care, pentru a relua un titlu celebru, nu duc nicăieri.
28. *Likute Moharan,* 1, 19:9.
29. Despre R. Ţadok consultă: *Meat laţadik,* Gershon Kitsis ed., Ierusalim, 2000 (cuprinde bibliografie).
30. Autor al *Ieme haŞiloah.*
31. Această abordare este în mod special evidentă în reflecţiile lui asupra esenţei Legii scrise şi Legii orale, temă centrală, recurentă în opera lui. Cf. Yaakov Elman, „R. Zadok Hakohen on the history of Halakha" în *Tradition* nr. 21, Fall, 1985.

32. *Dover Ţedek,* ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727 (1967), p. 144.
33. *Ex.* 33:23. R. Ţadok insistă deseori asupra diferenţei *Kol-Didur: „Kol ihu kelal, dibur ihu perat"* – vocea este facultatea generală a limbajului, strigătul, în vreme ce cuvântul este expresia particulară într-o limbă anume. Cf. *Pri Ţadik,* Vaera § 7. Pe această bază el stabileşte o corespondenţă între Voce, Tetragramă, Legea scrisă, pe de o parte, şi Rostirea, *Şehina* (prezenţa divină), Legea orală, pe de altă parte.
34. T.B. Şabat 12b.
35. *Ţidkat haŢadik,* Bet-El, 1988, p. 34 (§ 89).
36. *Mahaşavot haruţ,* ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727 (1967), p. 112.
37. *Likute Maamarim* (L.M.), tipărit în *Divre Sofrim,* ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727 (1967), p. 104b. Rapel frecvent al dictonului talmudic: „Cuvintele pe care ţi le-am zis cu voce tare n-ai voie să le transmiţi în scris" (T.B. Ghitin, 60b). Vezi şi Maimonide, *Călăuza* 1:71.
38. *Mahaşavot haruţ, op. cit.,* p. 87. Vezi şi p. 91 şi urm.: autorul se referă la *Sefer Ieţira,* în care literele sunt socotite „pietre" care asigură stabilitatea de neclintit a zidului *Torei.* El explică astfel prescripţiile privitoare la înlănţuirea şi natura textului în sulul *Torei,* codificând aşezarea liniară a literelor, prezentarea în coloane, ca şi desenul fiorilor care ornează semnele.
39. *L.M., op. cit.,* p. 213. „Profunda voinţă intimă se îmbracă în litere şi cuvinte care sunt instrumentele contracţiei sale, astfel că voinţa corespunde literelor şi cuvintelor, fiecare literă fiind o piatră şi fiecare cuvânt o casă pentru a primi lumina voinţei la care se raportează acest cuvânt" *(ibid.,* 202). În acest caz

şi numai în acesta scriitura este un veşmânt. Cf. „Scriitura voalează vederea limbii: ea nu este un veşmânt, ci o travestire" (F. de Saussure, *Cours de linguistique générale,* Geneva, 1916, p. 51).

40. *Ibid.*, p. 107 şi 112.
41. *Resise laiela,* ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727 (1967), p. 92 şi 154. Trebuie poate remarcat împreună cu J. Derrida că „a vorbi despre o scriitură primă nu înseamnă a afirma o prioritate cronologică în fapt" *(De la grammatologie,* éd. de Minuit, Paris, 1967, p. 16, n. 1).
42. *„Beşem haşem"* (În numele Numelui, articol despre natura limbii sfinte) în *Or zarua laţadik,* Bnei Brak, 5733 (1973), p. 45-52.
43. Despre Maimonide vezi *supra* p. 92, despre Nahmanide p. 93. Şi despre Horovitz p. 141.
44. T.B. Sota 32a în legătură cu *Deut.* 27:8. Vezi totuşi R. Baruh Halevy Epstein, *Tora Temima,* cu privire la acest verset, şi de acelaşi autor *Safa lanemanim,* Varşovia, 5653.
45. După *Sefer Ieţira* (cap. 1), „Legământul Unicului, în mijloc, ca legământ al limbii *(berit laşone)* şi legământ al membrului *(berit maor)* (circumcizia)". R. Ţadok precizează: pe linia Unicului, limba şi membrul sunt furnizoare de viaţă. Acest dublu legământ corespunde şi celui dintre Legea scrisă şi Legea orală, iar pe plan istoric, venirii lui Mesia, fiul lui David şi fiul lui Iosif. Cf. *Peri Ţadik,* secţiunea Vaieşev, p. 66.
46. „Limba este sfântă deoarece numele pe care le enunţă nu sunt convenţionale, ci [fiecare este] numele pronunţat de Dumnezeu, care l-a conceput după înseşi literele care-l fac să trăiască" *(Sihat malahe haşaret,* p. 22b).

47. Vezi de pildă *Mahaşavot haruţ, op. cit.*, p. 20 şi Yonatan Grossmann, „Concepţia despre limbă şi litere în gândirea lui R. Ţadok haCohen din Lublin" (ebraică) în *Şana beŞana,* Ierusalim, 5760 (2000), p. 396-436.
48. *Şimuşe haotiot haalef-bet,* imprimat în *Or zarua laţadik, op. cit.*
49. De pildă: Analiza legăturilor dintre literele *Dalet* şi *He*, pe de o parte, şi *Reş* şi *Kof*, pe de alta *(Ţidkat haţadik* § 257). Caracterele opuse ale lui Iaakov şi Amalek şi inserţia lor în istorie cu pornire de la studierea literelor din numele lor *(L.M.* 109). Ieşirea din Egipt ca eliberare a cuvântului (vezi antologia de texte cu acest subiect în *Hagadat rabenu Ţadok haCohen,* Ed. Sh. M. Walach), Ed. Tevuna, Tel Aviv, 1987, vol. 1, p. 108-123 („miţvat hadibur").

BCU IASI/CENTRAL UNI

Capitolul IX

Limbaj și teologie

Concepția raționalistă a lui Moses Mendelssohn

Gândire și limbaj

Cu toate că problema originii și naturii limbajului nu ocupă decât un loc restrâns în opera lui Moses Mendelssohn[1], gânditor evreu și filosof german din secolul al XVIII-lea, se poate afirma că această chestiune n-a încetat să-l preocupe și a jucat un rol principal în concepția lui asupra Revelației și, în consecință, asupra esenței însăși a iudaismului. În gândirea sa, examinarea temei apare în strânsă legătură cu filosofia epocii, ca și cu situația comunității evreiești pe cale de emancipare și integrare în societatea occidentală. Studiile privind limbajul – observații concrete despre dezvoltarea limbilor, teorii despre originea limbilor și a semnelor, teorii filosofice și concepții gramaticale – se multiplică în secolul enciclopediștilor, grijulii să clasifice și să sistematizeze. În 1759, Academia din Berlin pune la concurs subiectul: „Care este influența reciprocă a opiniilor asupra limbajului și a limbajului asupra opiniilor?" Juriul încununează lucrarea lui David Michaelis, iar Mendelssohn îi consacră o recenzie critică în revista *Literatur Briefe*[2]. De asemenea, el redactează o critică a teoriei formulate de Herder (1744-1803)[3], pentru care limbajul, creație umană în permanentă

evoluție, este un ansamblu de semne reprezentative nesupuse rațiunii și care stabilește un medium între activitatea rațională și existența generală a omului[4]. Limba reproduce regulile activității raționale și rațiunea are nevoie de limbă pentru a lega între ele senzațiile și a le fixa. Așadar, activitatea gândirii nu rămâne defel izolată într-o sferă cu totul abstractă și ruptă de conduita globală. Acest punct de vedere, ulterior confirmat și dezvoltat de J.G. Hamann (1730-1788)[5], este sever criticat de către Mendelssohn, care rămâne credincios concepției raționaliste a secolului *Aufklärung*-ului și, fără îndoială, celei a lui Maimonide. Pentru el gândirea este detașată de orice concretețe, o rațiune pură liberă de orice experiență, unică și imuabilă. Pentru acest „Platon german" adevărul se află în ideile eterne; numai în adevărul conceptelor poate fi pătruns și contemplat adevărul lucrurilor. Stabilind o deosebire între concept în sine și reprezentantul său lingvistic, Mendelssohn consideră că limbajul și cuvântul nu ating niciodată existența pură. Astfel că adevărurile metafizice – unitatea lui Dumnezeu, nemurirea sufletului, Providența – sunt implantate în sufletul omenesc în mod identic tuturor subiectelor gânditoare din toate popoarele, din toate vremurile și din toate culturile. Achiziția lor este independentă de limbaj, acesta fiind mereu „secund", posterior în raport cu ele.

Funcția utilitară și primejdia idolatrizării semnelor

Semnele au o funcție pur utilitară. În primul rând pentru noi, ca lăcaș al memoriei, „să zicem, ca un recipient în care figurarea conceptelor se conservă și poate rămâne la îndemână pentru a folosi", și apoi pentru transmisie, „pentru a putea să comunicăm gândurile noastre altora"[6]. Nu există nici o legătură între activitatea rațională propriu-zisă și folosirea limbii, care nu joacă nici un rol în procesul cunoașterii. Ea nu este decât un instrument exterior, de natură diferită, care întâmpină, ca să zicem așa, din întâmplare, conceptul. Semnele limbii scrise ori vorbite care desemnează concepte abstracte au fost mai întâi lucrurile însele, apoi reprezentările lor, mai târziu trăsăturile principale ale acestora, ca în cazul hieroglifelor, iar în cele din urmă, prin procedee complexe, se trece la scriitura alfabetică. Integrarea conceptelor în diferitele instrumente de expresie a contribuit, firește, pozitiv la „extinderea și ameliorarea conceptelor: observațiile, experiențele și considerațiile din domeniul astronomiei, economiei, moralei și religiei au fost multiplicate, dezvoltate, facilitate și păstrate pentru urmași". Cu toate acestea, iar acest argument ne interesează în mod special pentru ancheta noastră, „de-o parte neînțelegerea, de cealaltă abuzul au transformat ceea ce trebuia să fie ameliorarea condiției umane în descompunere și decădere"[7]. Într-adevăr, masa oamenilor nu lua semnele ca pe niște reprezentări, ci ca pe însăși lucrurile. În această nevoie de a recurge la elemente

sensibile Mendelssohn vede cauza primă a idolatriei, dar, evident, nu singura:

> Şi noi am văzut că un lucru atât de nevinovat ca un semn scris poate, în mâinile oamenilor, să degenereze curând şi să sfârşească în idolatrie.

Din acest punct de vedere, animalele reprezintă spontan şi adecvat calităţile principale, putere, fidelitate, libertate, în vreme ce calităţile distinctive şi concepţiile morale ale omului nu pot fi descoperite decât după un examen aprofundat.

> Dacă oamenii lasă lucrurile însăşi sau imaginile şi schiţele lor să fie semne ale conceptelor, pentru a desemna calităţi morale nu vor găsi ceva mai adecvat şi mai semnificativ decât animalele.

Aşa s-a născut cultul animalelor, al imaginilor, al idolilor, al poveştilor şi legendelor: el rezultă întotdeauna din faptul că semnul îşi pierde valoarea de semn şi este perceput ca o realitate în sine, omenirii fiindu-i cât se poate de greu să păstreze în puritatea lor conceptele abstracte ale adevărurilor metafizice.

Adevăruri metafizice şi legislaţie revelată

Pe aceste consideraţii lingvistice îşi fondează Mendelssohn teologia Revelaţiei şi concepţia privind legislaţia biblică. După el, Revelaţia din Sinai n-ar fi putut avea obiectivul de a-i face pe ebrei să cunoască adevăruri universale.

> Cel Veşnic ni le-a revelat pe acestea din urmă, ca tuturor oamenilor, întotdeauna, prin *natură* şi prin *lucruri*, niciodată prin *cuvânt* şi *semne scrise*[8].

Această teorie idealistă a revelaţiei religioase, ancorată integral în lumina naturală comună tuturor oamenilor, nu lasă, evident, nici un loc limbajului în calitate de categorie religioasă aparte. Acesta nu prezintă nici o caracteristică teologică specifică, nu comportă nici un conţinut metafizic.

Expresie a gândirii prin semne convenţionale, el cuprinde inevitabil elemente iraţionale. Discordanţele filosofice care opun spiritele se datorează mai cu seamă conflictelor de cuvinte, al căror echivoc îi derutează pe gânditori şi le induce regretabile confuzii pentru că nu au precizat minuţios înţelesul termenilor. Contradicţiile de care se împiedică sunt în principal neînţelegerile de limbaj[9]. Cu toate acestea, poporul evreu a fost, cu adevărat, obiectul singular al unei revelaţii supranaturale, prezentând o legislaţie şi reguli de acţiune care-l privesc exclusiv şi dezvăluindu-i adevăruri istorice asupra rolului pe care i l-a rezervat Providenţa în istoria universală. Această legislaţie revelată nu cuprinde adevăruri veşnice, însă are ca scop să le apere de idoli şi în mod special de semne încremenite şi de imagini moarte. Iudaismul nu este o credinţă revelată, ci o lege revelată: „O *religie* revelată este una, o *legislaţie* revelată este alta". Poporul evreu are drept misiune să salvgardeze pentru el şi pentru umanitate puritatea unui monoteism absolut înscris în toate

conştiinţele, dar necontenit ameninţat de incapacitatea omului de a se menţine la nivelul adevărurilor abstracte. Actul concret poruncit prin legislaţia biblică trebuie să joace rolul semnelor: el are faţă de acestea avantajul că nu este durabil, că nu-i izolează pe oameni, „că nu-i preface în fiinţe care-şi concentrează gândirea asupra scrierilor şi a cărţilor", ci îi îndrumă către o învăţătură morală activă. Ce-i drept, aceste prescripţii au fost revelate prin cuvânt şi prin scris, dar numai în linii mari. Nu din această cauză tradiţia orală, învăţătură vie care se perpetuează de la om la om, însoţeşte şi, desigur, precede cronologic şi axiologic legea scrisă, astfel ca „teoria şi viaţa, înţelepciunea şi activitatea, speculaţia şi dialogul social să rămână legate"[10], pentru a feri adevărurile esenţiale de orice eroziune şi orice aberaţie? „Căci oamenii trebuie antrenaţi să acţioneze şi doar incitaţi să gândească", obiectivul principal şi fundamental al legii fiind să îndemne individul la reflecţie, care totuşi acţionează în mod autonom.

Reguli de acţiune în locul semnelor încremenite

Mendelssohn revine în mai multe rânduri şi cu insistenţă la comparaţia dintre legile ceremoniale şi semnele scriiturii: „Legile scrise ca şi legile nescrise, în calitatea lor de cerinţe privind acţiuni şi reguli de viaţă, au ca scop imediat fericirea publică şi privată. Ele mai sunt, în mare parte, demne de luat în considerare ca un mod al scriiturii [...]. Ele

conduc raţiunea în căutarea adevărurilor divine pe de o parte înspre adevărurile veşnice, pe de altă parte înspre adevărurile istorice pe care se bazează religia *acestui* popor"[11]. În ceea ce priveşte adevărul religios însuşi, în iudaism el nu este legat de nici o pretenţie de reprezentare.

Această teorie a limbajului, care în esenţă urmează ideile lui Maimonide cu privire la acest subiect, dar le reformulează în spiritul concepţiilor raţionaliste ale secolului al XVIII-lea, face, pe de altă parte, să se poată justifica participarea evreilor la mişcarea culturală a *Aufklärung*-ului, pentru că doctrina teologică a iudaismului se identifică, în fond, cu adevărurile universale ale raţiunii. Expresia ebraică a revelaţiei mozaice nu ţinteşte direct această învăţătură, ci priveşte numai regulile de acţiune impuse ebreilor în cadrul misiunii lor naţionale specifice. De altfel, Mendelssohn va întreprinde o traducere germană a *Pentateuhului* spre a facilita contemporanilor săi învăţarea acestei limbi, pentru accelerarea integrării lor sociale[12]. Pentru el limba ebraică nu se bucură de nici un statut special[13]. Inutil de amintit faptul că, la fel ca toate celelalte idiomuri, ea nu ne-ar putea oferi nici un conţinut de adevăr şi nu ia defel parte la elaborarea acestuia: ea are aceeaşi origine şi este de aceeaşi natură ca toate celelalte limbi. Semnele lingvistice sunt pur convenţionale; ele diferă după locuri şi societăţi şi evoluează conform dezvoltării acestora din urmă. Dacă Dumnezeu a ales ebraica pentru revelaţia mozaică, motivul nu este caracterul sacru al acestei limbi, ci doar faptul că ea privea

numai poporul care o folosea ca mijloc de comunicare. Iudaismul nu dispune propriu-zis de nici o limbă religioasă, iar limbajul nu are nici un amestec în experiența istorică a poporului. Această luare de poziție, care privește în același timp limbajul în general și rolul și locul său în istoria iudaismului, corespunde situației evreilor din Europa occidentală în secolul al XVIII-lea. Cel puțin în plan teoretic, ea deschide calea către intrarea lor în statele naționale moderne. Autorul *Ierusalim*-ului, orbit de Lumini și de promisiunile de emancipare, socotește că poate să mențină, în ciuda eclipsării totale a rolului singular al limbii ebraice (și în general a specificității revelației supranaturale din Sinai), permanența particularismului religios al iudaismului. Dezvoltarea istorică avea să pună în umbră doctrinele pe care se baza teologia naturală a credințelor religioase, iar emanciparea evreilor să ducă la abandonarea legii rituale. Evreii, care vor suferi șocul acestei manifestări de negare a credinței și al repunerii în discuție a integrării lor, vor încerca să găsească izvoarele unei spiritualități vii, care se adresează totalității omului. Ei nu vor întârzia să se întrebe din nou, pe de o parte cu privire la funcția esențială a limbajului în activitatea rațiunii și elaborarea adevărului în timp, și pe de altă parte cu privire la legătura indisolubilă și misterioasă ce pare să unească poporul istoriei sfinte de cuvântul limbii sfinte. Cu o insistență din ce în ce mai apăsată, istoria socială și politică avea să amintească faptul că o spiritualitate ruptă de

rădăcinile adânci ale vieții sfârșește prin a se ofili și a pieri, iar evoluția ideilor prin a da naștere întrebării dacă se poate imagina o teorie a cunoașterii în afara oricărei presupoziții și implicații temporale a experienței umane în căutarea propriului sens.

Concepția dialectică a lui R. Nahman Krohmal

O concepție evoluționistă a iudaismului

O estimare mai pozitivă a funcției limbajului apare în opera de cercetare filosofică (neterminată) a R. Nahman Krohmal (1785-1840): *Călăuza rătăciților timpului [prezent]*[14]. Această nouă *Călăuză a rătăciților* își propune să reia, pentru epoca modernă, încercarea maimonidiană de a face o sinteză a textelor tradiționale ale iudaismului cu științele și valorile culturale din epoca sa. Astfel a ajuns el, pe de o parte, să analizeze după criterii proprii evoluția gândirii evreiești de la *Biblie* până în secolul al XIX-lea și, pe de altă parte, s-o confrunte cu filosofia modernă așa cum se prezintă ea în Europa după Spinoza, Leibniz și Kant. Dialectica și filosofia istoriei ale lui Hegel îi reține atenția mai ales pentru o reexaminare critică, în lumina lor, a învățăturilor iudaismului. Sensibil față de schimbările intervenite la sfârșitul secolului al XVIII-lea în filosofie și în științe, el adoptă în vederea acestei reexaminări concepția evoluționistă,

istorică. El nu se mai mulțumește să prezinte substanța interioară a principiilor iudaismului, nici chiar să descopere corespondențe sau comparații între reguli sau sisteme, ci le privește în ansamblu și le așază în linie ascendentă pentru a fonda „înțelegerea autentică la nivel filosofic a adevărurilor *Torei*". În ceea ce privește problematica limbajului, el își dezvoltă expunerea pe baza teoriei cunoașterii formulate de autorul *Fenomenologiei spiritului*[15]. Efortul lui Hegel în cucerirea concretului constă în reintegrarea reflecției în Absolut. Acesta nu este dat o dată pentru totdeauna, ci este angajat într-un proces dialectic, o progresivă realizare a sinelui: „perceperea și exprimarea Adevărului, nu ca substanță, dar și ca subiect". Astfel, cunoașterea nu se poate mulțumi cu esența, ea nu poate să se lipsească de forma care-i dăruiește actualizarea progresivă și numai astfel este ea concepută și exprimată ca realitate efectivă. Limbajul este înainte de toate o exteriorizare prin care individul nu se mai menține și nu se mai posedă în sine însuși. Dacă limbajul exprimă interiorul, el este totuși mai mult decât forma de expresie a esenței, el este existența însăși a spiritului. Prin el se realizează trecerea de la singular la universal, ceea ce constituie funcția lui principală: „forța vorbirii ca atare este cea care realizează ce-i de realizat". Activitatea gânditoare a omului se înfăptuiește în și prin limbaj. Aceste considerații nu-l puteau lăsa indiferent pe Krohmal, pe de o parte profund influențat de dialectica lui Hegel și pe de altă parte

conştient de rolul primordial al limbajului pentru istoria gândirii evreieşti.

Spiritul se cunoaşte prin limbaj

Contrar concepţiei instrumentaliste a lui Mendelssohn, limbajul regăsea o valoare metafizică, în formularea lui Krohmal primind o conotaţie religioasă. Urmându-l pe Hegel, dar fără a se referi la el în mod explicit, el distinge între un „limbaj exterior", operaţiune mecanică şi naturală *(amira)*, şi un „limbaj interior" legat de spirit *(dibur)*, aceste două aspecte fiind legate intim în creaţiune şi în profeţie. Spiritul descătuşează semnele de materialitatea lor într-o mişcare de eliberare progresivă pentru a le integra în concept.

> Raţionamentul este împlinirea cuvântului interior, aşadar conştientizarea de sine a spiritului, în acelaşi fel în care semnele sunt împlinirea cuvântului exterior, adică transmiterea spiritului către aproapele.

Conştientizarea de sine a spiritului şi revelarea către aproapele sunt de fapt unul şi acelaşi act. Nici raţionamentul, nici semnele nu sunt certitudini date de-a gata, ci încercări ale spiritului de a-şi realiza esenţa. Limbajul nu se dezvoltă odată încheiat procesul de cunoaştere, cum gândea şcoala platoniciană, dar prin el spiritul se cunoaşte pe sine, astfel că intervine conform „unei categorii mai mult sau mai puţin voalate, amestecate sau elaborate" în toate stadiile dezvoltării sale. Krohmal stabileşte un

paralelism între această concepție dialectică a ideii și a limbii și dependența care determină legătura dintre creațiune și limbaj. Creațiunea este un proces în care puterea infinită se limitează în forme particulare. Aceste forme limitate în care divinitatea se arată și se proiectează sunt și cele ale structurii superioare a limbajului. În limbaj și prin cuvânt își dezvoltă esența procesul creației divine. Tradiția scrisă și orală este o esență spirituală limitată de aceeași natură ca procesul general de realizare a Spiritului absolut. Ea îmbracă astfel un caracter istoric evolutiv, care are valoare metafizică, sensul fiind rezultatul unui proces, și nu o referință supremă. El este rezultatul unei elaborări, al unei recuceriri reflexive, în care spiritul și limbajul nu pot fi disociate. Așadar logica pătrunde limbajul sau mai curând constituie chiar natura lui, limbajul desemnând înseși determinările gândirii.

Valoarea pozitivă a limbajului și locul ebraicii

Cu Hegel, istoria filosofiei se reînrădăcina în limbaj. O tendință identică, de a da sau a înapoia o valoare pozitivă limbajului, se constată în evoluția tradiției iudaismului. Fără îndoială, neîncheierea lucrării și locul relativ restrâns acordat temei n-au îngăduit autorului să-și ilustreze spusele prin exemple concrete, nici să-și ducă argumentația dincolo de aceste reflecții. Totuși, redactarea *Călăuzei* în ebraică precum și atenția acordată de-a lungul întregii lucrări semanticii și detaliilor

scriiturii ebraice, atitudinea pozitivă față de exegeza midrașică, numeroasele referințe la opera și etimologiile lui Ibn Ezra justifică implicit teza legăturii intrinseci dintre gândire și limbă și locul ebraicii ca expresie privilegiată a gândirii iudaismului. În același spirit, Krohmal declară că dispariția aproape totală a producției literare din epoca elenistică trebuie „fără îndoială socotită ca o sancțiune pentru renunțarea de către autorii ei la moștenirea limbii sfinte". De asemenea, exegeza lui Philon din Alexandria, bazată pe traducerea *Septuagintei*, „adesea foarte depărtată de textul ebraic", trebuia, după el, în mod necesar să neglijeze sensul exact al originalului. Ezra și Scribii în schimb, ca și membrii Marii Adunări, aveau o înțelegere autentică a exigențelor *Torei*, întrucât limba lor era asemănătoare sau foarte apropiată de cea vorbită de popor în epoca biblică[16].

Așa cum limbajul în general contribuie la exercițiul gândirii, tot astfel discursul religios al textului biblic, în ciuda inadecvării sale, ajută înțelegerii și cunoașterii faptului divin să atingă nivelul unei adevărate filosofii religioase. El participă la procesul de abstractizare și conceptualizare care duce, cu pornire de la semnele concrete, la elaborarea limpede a conceptului. Spiritul nu ia cunoștință de sine decât pornind de la propria-i activitate, „capacitatea de a croi semne fiind specifică ființei spirituale în fața altei ființe spirituale"[17], limbajul ca și gândirea constituind marca însăși a spiritului. O realitate spirituală trece astfel de la semne concrete la cuvânt, până la

conceptualizare, pentru a lua cunoştinţă treptat de adevărata sa esenţă. Lăsând să se înţeleagă că limbajul nu ar fi convenţional, Krohmal declară că „toate metaforele sunt instituite în înţelegerea şi în natura spiritualului pe care-l înglobează de cum se manifestă şi produce semne ale sensibilului, inteligenţei şi rezonabilului". Limbajul ar fi astfel produsul spiritualului ca atare, această categorie incluzând în egală măsură şi divinul, şi umanul. Spiritul absolut se cunoaşte pe sine şi se manifestă prin limbaj, prin creaţie şi prin profeţie. „Reprezentările toraice" îndeplinesc, faţă de ireprezentabil, un rol identic celui al limbajului faţă de gândire.

La aceste argumente privind tema limbajului propriu-zis trebuie adăugat rolul pozitiv pe care Krohmal, în a sa filosofie a istoriei, îl atribuie diferitelor naţiuni, geniului lor specific şi spiritualităţii pe care o încarnează. Expresie parţială a universalului, contribuţia lor este indispensabilă pentru dezvoltarea globală a umanităţii, care nu se realizează decât prin realităţile vii ale diverselor civilizaţii.

Aceste consideraţii, care ţin cont de esenţa dinamică şi de vocaţia universală ale iudaismului, ar trebui să justifice în plan teoretic mişcarea generală de emancipare şi deschiderea iudaismului către lumea modernă, păstrând în acelaşi timp esenţialul particularismului său. Ataşamentul special faţă de limba ebraică marca voinţa lui Krohmal de a rămâne fidel izvoarelor sale, fără a renunţa pentru aceasta la integrarea lor într-o

sinteză mai înaltă, în care vechiul și noul se întâlnesc în vederea unei creații inedite. Lucrarea rămasă neîncheiată – poate intenționat? – nu face decât să sugereze posibilitatea, fără a-i preciza conținutul. Interpretarea sa dialectică a istoriei evreiești, inspirată de filosofia hegeliană, întâlnește astfel demersul raționalist al lui Mendelssohn pentru a asigura o deschidere a iudaismului către achizițiile științei și filosofiei idealiste ale epocii. Amândoi încearcă să prezerve, fiecare în formularea lui și în funcție de mediul său cultural, esențialul unei vocații biblice care putea să pară *a priori* mai mult sau mai puțin refractară la o asemenea tentativă. Exemplul lui Maimonide rămâne determinant pentru cei doi gânditori, iar statutul foarte diferit pe care ei îl rezervă ebraicii furnizează o indicație semnificativă a intențiilor fiecăruia.

Note

1. Vezi Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A. Biographical Study,* The University of Alabama Press, 1973.
2. *Gesammelte Schriften,* vol. 4, p. 585-596.
3. În celebra sa lucrare *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache,* Berlin, 1772, socotită drept prima formulare globală a concepției evoluționiste

și istorice a limbajului, care se va impune în secolul al XIX-lea.

4. Cf. Karl Löwith, „Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt" în *Festschrift W. Szilasi,* Francke Verlag, 1960. Formulă care amintește concepția Maharalului, vezi *supra* p. 166.
5. *Hamann's Schriften,* Berlin, 1821-1843. Vezi mai ales Golgotha și Scheblimini.
6. M. Mendelssohn, *Jérusalem,* trad. franc. de Dominique Bourel, Les Presses d'aujourd'hui, Paris, 1992, p. 146.
7. „Totuși, ca orice lucru bun care li se poate întâmpla oamenilor pe pământ, ea [descoperirea tiparului] are și câteva urmări nefaste, datorate în parte abuzului, în parte condiției necesare a omului... Totul este literă moartă, nicăieri nu mai există spiritul unei conversații vii" *(ibid.,* p. 141).
8. *Ibid.,* p. 123, sublinierea autorului.
9. *Gesammelte Schriften,* vol. 32, p. 104 și urm. (Morgenstunden).
10. *Jérusalem, op. cit.,* p. 162.
11. *Ibid.,* p. 173. În ciuda unei formulări diferite, aceste considerații întâlnesc foarte sigur opiniile lui Maimonide asupra țelurilor ultime ale revelației mozaice a *Torei.* Cf. *Călăuza,* 3: 27, 29, 31 și *Codul,* Tratatul despre idolatrie, 1: 2, 3. Se va observa că Mendelssohn nu face nici o referire biblică sau talmudică la conceptele tradiționale asupra temei limbajului (origine, Turnul Babel etc.).
12. Despre influența teologiei raționale asupra traducerii acesteia vezi F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften,* Schoken Verlag, Berlin, 1937, p. 182-198. Trad. franc. de J.L. Evard, *L'écriture, le verbe et autres essais,* PUF, Paris, 1998, p. 113-130. În

acelaşi spirit, Mendelssohn a întreprins o traducere a Psalmilor. Vezi S. Rawidowicz, *Iiunim Bemahaşevet Israel* (ebraică), vol. 2, ed. Rubin Mass, Ierusalim, 1971, p. 118-140.

13. Fiind aleasă de către Dumnezeu pentru promulgarea Legii, ebraica se bucura de un anume privilegiu. Ea nu-l datora esenţei ei speciale – din acest punct de vedere toate limbile se situează pe acelaşi plan –, ci folosirii ei sacre, care i s-a acordat prin hotărârea suverană a lui Dumnezeu. Vezi *Sefer netivot şalom* (comentariu asupra Pentateuhului), Berlin, 1783, Introducere.
14. *More nevuhe hazeman,* S. Rawidowicz ed., Ed. Ararat, Londra, 1961.
15. Hegel tratează problema limbajului în *Fenomenologia spiritului*, în *Enciclopedia* şi în *Ştiinţa logicii.* În Portalul 6 al *Călăuzei* sale („Semnul spiritual şi litera"), Krohmal expune ideile principale ale lui Hegel şi le redă într-un limbaj împrumutat vocabularului biblic.
16. *Călăuza rătăciţilor timpului [prezent], op. cit.,* Portalurile 12 şi 13.
17. *Ibid.*, p. 31. „De acum înainte individul înţelege: cultura constă în perfecţionarea vorbirii lăuntrice, adică în recunoaşterea spiritului de către el însuşi; aşa cum semnele desăvârşite constituie perfecţiunea vorbirii exterioare, adică recunoaşterea spiritului de către celălalt. Pentru o fiinţă nespirituală semnele nu semnifică absolut nimic."

Capitolul X

Iudaismul ca fundament al unei teorii generale a limbajului: Franz Rosenzweig

O „nouă gândire" bazată pe primatul limbajului

Franz Rosenzweig[1] (1886-1929) a fost primul care, în zorii secolului al XX-lea, reluând unele teme din ultima filosofie a lui Schelling, a rupt în chip deliberat cu metafizica tradițională și cu modul acesteia de a pune problema ființei. El recuză postulatul de bază al filosofiei lui „Iona de la Iena", care, de la Thales la Hegel, întemeiază inteligibilitatea ființei pe identitatea dintre ființă și gândire. Înaintea oricărei gândiri trebuie, renunțând la orice iluzie și prezumție, acceptată realitatea contingentă a existenței umane, ca și multiplele experiențe pre-filosofice pe care ea le implică[2]. Nu ne putem sustrage de la luarea în considerare a acestei *facticități* și să reflectăm asupra omului fără a ține seama de ceea ce Heidegger numea *Dasein*-ul său, dimensiunea specifică a situației sale existențiale. În căutarea unui alt ordin de reflecție, a unei noi gândiri *(Neues Denken)*, Rosenzweig nu va mai sprijini analiza existenței umane pe Rațiune ca gândire desprinsă de orice concretețe, ci, spre deosebire de logica idealistă, pe limbaj, socotit ca fiind elementul prim aflat la originea lumii reale și care vehiculează de-a lungul timpului sensul originar transmis de experiența umană.

> Metoda gândirii care a format întreaga filosofie până azi lasă locul metodei limbajului. Gândirea este atemporală și vrea să fie astfel, ea încearcă să lege dintr-o mișcare o mie de relații, iar finalitatea, scopul, este pentru ea primordial. Limbajul este legat de timp, se hrănește cu temporalitate și nu vrea, nici nu poate părăsi acest sol care-l nutrește[3].

Este afirmarea locului central pe care-l ocupă reflecția legată de primatul limbajului atât în lucrarea sa capitală, *Steaua Izbăvirii,* cât și în eseurile consacrate reflecției metodice asupra limbilor, a intraductibilității lor și a îndatoririlor traducătorului, urmare a propriilor traduceri ale poemelor lui R. Iehuda Halevi și a *Bibliei* în germană, aceasta întreprinsă împreună cu Martin Buber[4]. În această frescă imensă, care amintește problemele principale privind limbajul, dimensiunea lui dialogală, exegeza textelor și statutul ebraicii, rolul tăcerii, limba este considerată o categorie a cunoașterii caracteristică modului biblic de a gândi, în contrapunct cu gândirea greacă și cu filosofia occidentală. Așadar, în jurul problemei limbajului, socotit categoria centrală a existenței, se desfășoară la Rosenzweig o critică radicală a filosofiei occidentale, care merge până la o interpretare a iudaismului ca fundament al unei teorii generale a limbajului.

Limbaj și Revelație: caracterul dialogal al cuvântului

În a doua parte din *Steaua Izbăvirii* – centrul efectiv al operei și miezul învățăturii sale –, Rosenzweig dezvoltă fundamentul rolului preeminent al vorbirii, a cărei însemnătate o subliniase deja în a sa critică a idealismului. Filosofia integral redusă la logică ajunge un sistem închis, atemporal, impersonal, monologal, în care persoana gânditorului piere înapoia unei gândiri fără glas. El îi opune tot un sistem, dar un sistem deschis de relații între trei realități ireductibile, Dumnezeu, lumea, omul. Or, tocmai în Revelație se produce, în desfășurarea vieții, întâlnirea concretă a elementelor acestora, care, depășindu-și esența, se ivesc treptat, de la Creațiune la Izbăvire. Rosenzweig numește Revelație această experiență trăită la prezent de o lume văzută în devenirea ei, dincolo de orice rațiune, prin limbaj.

> Limba *(Die Sprache)* este un adevărat dar de nuntă pe care Creatorul îl oferă umanității în zorii acesteia; dar ea este și proprietatea comună a tuturor fiilor omului: fiecare participă la ea în felul său; și în cele din urmă este pecetea umanității din om[5].

Așadar, limba preexistă omenirii, ea i-a fost dată întocmai ca natura. N-a fost inventată, nu este un produs al gândirii și n-ar fi putut constitui obiectul unei convenții oarecare. „Simbolică originară a realității"[6], limbajul ca instrument al Revelației este produsul unei interacțiuni între divin

și uman. „Întrucât ne vine din «afară», nimeni altul decât el nu face ecou «înăuntrului» nostru către «în afară».” Cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul omului sunt identice, deoarece cuvântul divin este înscris în fiecare suflet de om, care-l exprimă de fiecare dată când se adresează unui alt suflet.

> Cuvântul este același, indiferent dacă este ascultat sau rostit. Căile Domnului și căile omului sunt divergente, dar cuvântul Domnului și cuvântul omului sunt aidoma. Ceea ce omul simte în inima sa ca fiind propriul său limbaj omenesc este cuvântul ieșit din gura lui Dumnezeu.

Limbajul este astfel asociat intim Revelației: Creațiunea nu este decât bâlbâiala începutului, căci abia în Revelație accede la deplina sa vitalitate pentru a tinde spre Izbăvire. Primind acest dar, omul se descoperă ca un individ tinzând către celălalt – afectuos – și în așteptarea cuvântului izbăvitor din gura lui Dumnezeu – aspirând la dragostea lui. Limbajul uman trebuie înțeles ca fiind un răspuns *(Ant-wort)* la limbajul divin. Prin acest medium omul este literalmente „chemat”, interpelat de Dumnezeu:

> Te-am chemat pe numele tău, ești al meu[7],

apel personal, semnificat de numele propriu, prin care obiectivitatea este ruptă, iar omul extras din nediferențiat, din universalitatea genului și speciei. Răspunsul la acest „comandament al iubirii” nu poate rămâne mut:

> în lumea Revelației totul devine cuvânt, iar ceea ce nu poate deveni se găsește sau mai sus, sau mai jos decât această lume[8].

Revelația este consemnată în limbajul omului, căci semnele fac referire la un dialog, la prezența unui conlocutor, la întâlnirea unui Eu cu un Tu. De la Creațiune până la Revelație, lumea iese treptat din tăcere: limbajul nu este un conținut static, ci un itinerar care duce de la elemente, de la cuvinte-rădăcini la cuvinte adevărate și de la gramatică la frază și la vorbirea vie. Închis în el însuși, omul se deșteaptă la existența celuilalt și prin aceasta ia cunoștință de propria-i existență. Relația înființează ființa. Creațiunea se instaurează în mutismul unei realități nediferențiate – Revelația o deschide și permite accesul, prin cuvânt, la un particular care-și salvgardează singularitatea prin relația dialogului. Gândirea este mereu un exercițiu solitar, în vreme ce dialogul autentic atârnă de celălalt. Explicând, la patru ani după apariția *Stelei Izbăvirii,* noutatea sistemului său, Rosenzweig precizează apăsat că metoda bazată pe limbaj înlocuiește pentru el metoda de gândire susținută de toate filosofiile anterioare:

> A gândi însemna a gândi pentru nimeni și a nu te adresa nimănui; în schimb a vorbi înseamnă a vorbi cuiva și a gândi pentru cineva[9].

Ca organon al Revelației, limbajul este

> firul pe care se înșiră tot ce este uman și avansează în lumina miraculoasă a Revelației și a actualității înnoite a experienței trăite[10].

Pentru această viziune existențială a realității nu sunt semnificative decât adevărurile care se verifică în relațiile umane, cu Dumnezeu și cu celălalt, și nu adevărurile atemporale, abstracte și rigide ale logicii formale. Această filosofie a limbajului este în esență bazată pe tema relației. Ea este cheia de boltă a întregului edificiu al *Stelei*, calitatea principală a limbajului fiind să vizeze un interlocutor, a cărui întâlnire și prezență constituie un adevărat eveniment, adică o experiență care provoacă un șoc real, imprevizibil. Locutorul atârnă de celălalt în ceea ce este mai însemnat pentru el, gândirea lui neputând să anticipeze reacția celuilalt. Contrar gânditorului care nu se sprijină decât pe gândire, gânditorul care se încredințează limbajului are nevoie de celălalt, de acest individ anume care în filosofia tradițională rămânea mereu în afara sistemului. Din această cauză, Rosenzweig nu consideră drept un fenomen marcant al limbii semnul și substantivul *(sub-stancia)*, ci verbul *(Zeit-wort)* și fraza, așadar cuvântul în acțiune, care stă mărturie dezvăluirii autentice și progresive a relației umane[11]. Cuvântul își are originea într-o captare a duratei, este inseparabil de timp[12]. Acesta nu este, cum gândește filosofia clasică, o dimensiune abstractă, o formă vidă în care se întâmplă lucrurile, ci un dat real. El însuși survine; el este fundamentul a tot ce se întâmplă, inseparabil de evenimentele care-i dau contur. Strâns legat de temporalitate, cuvântul „înglobează totul, începutul, mijlocul și sfârșitul". Formele gramaticale, ca

expresie directă a realității, reproduc cele trei momente care-i structurează devenirea: Creațiune – ieșirea lui Dumnezeu către lume –, Revelație – ieșirea lui Dumnezeu către om –, Izbăvire – ieșirea omului către lume. Relațiile dintre aceste modalități care constituie trama profundă a existenței sunt prezente în mod direct în limbaj.

Modalitățile existenței și formele lor lingvistice

Existența umană se constituie prin limbaj și întreține cu el trei raporturi diferite după dimensiunea temporală în care se situează omul. Pornind cu experiența fondatoare a Revelației trăită în *prezent* și de la care începând se structurează în realitate, el se poate proiecta în trecut sau în viitor: în fiecare stadiu limbajul se prezintă într-o modalitate diferită. În ordinea Revelației, el apare în actul specific al vorbirii: omul se plasează în existență ca subiect vorbitor. Forma lingvistică ce corespunde acestei afirmații directe a identității este pronumele personal „eu", prin care se exprimă prezența subiectului, și corelativ pronumele „tu", de vreme ce, în alternanța dialogului, „eu" se constituie în raport cu un altul. Caracterul singular al persoanei, unicitatea ei se manifestă mai ales prin cazul nominativ, în timp ce forma verbală privilegiată este cea a prezentului – care plasează subiectul în act – sau a imperativului – care-l situează într-un raport precis cu celălalt. La nivelul acesta, discursul nu este o chestiune de logică, ci

traduce un interes pentru comunicare, ce nu se materializează decât prin „gramatică", singura în stare să asigure o legătură şi să efectueze o punere în raport a elementelor. Ordinea gramaticală nu este o ordine imanentă, ci „o ordine adusă la gramatică şi într-o anumită măsură la limbă în general, cu pornire din afară, cu pornire adică de la rolul pe care-l joacă limbajul faţă de realitate"[13].

Atunci când, printr-o viziune retrospectivă, omul se trezeşte în *trecutul* său, el se situează în ordinea Creaţiunii şi face experienţa impersonalului. El se descoperă lucru printre lucruri. În acest caz formele lingvistice corespondente sunt persoana a treia, trecutul verbului, cazul acuzativ şi regulile discursului, cele ale *povestirii.* Aici limbajul apare ca un sistem de semne exterioare realităţii pe care o reprezintă ele, ca o materie abstractă, lipsită de orice intenţie explicită de comunicare. El exprimă o cunoaştere obiectivă şi universală şi descrie o esenţă care, la limită, se cristalizează într-o formulă algebrică, o logică matematică, în care particularul nu se înţelege decât în funcţie de o lege generală.

Printr-o viziune prospectivă, omul îşi anticipează *viitorul.* În aspiraţia individului către depăşirea experienţei sale personale, limbajul se organizează în conformitate cu ordinea Izbăvirii, în aşteptarea unei realităţi dorite, care încă nu există. El îşi proiectează dorinţele într-un viitor depărtat, ca o speranţă, sub forma unei rugăciuni. Ea vizează un limbaj universal care ar reuni toţi oamenii, ar transcende toate experienţele particulare,

asumându-şi-le, fără a le şterge în profitul generalului. Este limbajul comunităţii care spune „noi" şi se exprimă la viitor, cel al utopiei unei omeniri împăcate şi a unei lumi desăvârşite. Omul trăieşte în şi aspiră la vremea Izbăvirii prin limbaj, adică se străduieşte a face cuvântul să pătrundă treptat în lume. Rosenzweig îşi reprezintă această trecere a experienţei individuale spre experienţa colectivă ca pe cea care se realizează în cântul coral, unde, în *cor*, o multitudine de voci se unesc într-o totalitate armonioasă. Întrepătrunderea vocilor care se întâlnesc păstrându-şi fiecare autonomia este explicitată în limbaj prin cazul dativului – cazul darului şi al reunirii – şi prin afirmarea primei persoane a pluralului, a lui „noi", – acest „singular colectiv" – ce reprezintă comunitatea în curs de a-şi realiza unitatea.

Fiecărui nivel al existenţei, conform cu dimensiunea temporală în care este trăită, îi corespunde un sistem de semne lingvistice care sunt constitutive realităţii pe care o desemnează.

> Lumea nu există decât în cuvânt, iar fără cuvânt lumea n-ar mai fi[14].

De unde importanţa centrală pe care o capătă analiza limbajului – ea constituie, pe de o parte, baza pentru critica ontologiei occidentale, iar pe de altă parte pentru reconstrucţia filosofică a „noii gândiri". Ea este ilustrată în *Steaua* prin referiri la texte biblice menite să ofere metaforele cele mai propice pentru descrierea celor trei modalităţi ale limbajului văzute în dimensiunea lor temporală

specifică. Rosenzweig află în interpretarea originală pe care o propune confirmarea concepției sale. Analizele sale gramaticale îi ilustrează și metoda: degajarea ideilor cu pornire de la limbaj – *„Sprachdenken"* –, scoaterea la lumină a cuvintelor, a semnificațiilor latente pe care le vehiculează și mersul în întâmpinarea logicii înscrise în limbaj.

Povestirea Creațiunii, dialogul Revelației, cântul coral al Izbăvirii

Povestirea, care descrie realitatea ca trecut, este lămurită printr-o exegeză gramaticală a primului capitol din *Geneza*, relativ la Creațiune[15]. Ea relevă cât se poate de limpede că în decursul acesteia lumea a fost creată prin cuvântul divin și totuși subliniază că "nu este vorba numai de un act de creație, de Creator": „Dumnezeu vorbește, dar cuvântul său apare încă de parcă ceva vorbește în el, și nu el însuși". Aici Dumnezeu nu vorbește și nu poate vorbi decât către sine, nicio alteritate adevărată neexistând atunci pentru a primi acest cuvânt și a-l relua într-un cuvânt uman. Actul său trebuie socotit ca o promisiune de a face să țâșnească din această stâncă a Creațiunii apa vie a limbajului dialogal, a Revelației. Stilul impersonal al textului acesta plasează prezența lumii într-un raport obiectiv al Creatorului cu lucrul creat,

articolul hotărât (cer-*ul* şi lume-*a*[*]) conferind forma spaţială obiectivităţii lucrurilor. Cuvântul-cheie – corespunzându-i lui „da", afirmaţiei, în logica formală – este adjectivul repetat de şase ori care exprimă o apreciere pozitivă: „bun" (*Tov*). Povestirea raportează faptul (Dumnezeu a creat, a spus, a despărţit, a văzut etc.), iar această judecată aprobativă leagă lucrul creat de Creator şi-l prezintă nu ca pe un simplu obiect, ci ca pe o operă.

Izbăvirea poate fi înţeleasă pornindu-se de la analiza Psalmilor, liturghie a unei rugi comunitare cântată în *cor* de ansamblul credincioşilor[16]. Nici povestire, nici dialog, ci cânt coral, invitaţie generală de a înălţa mulţumiri la unison, într-un imn cosmic, într-o uniune a sufletului cu lumea. În acest cânt sunt reunite cuvântul-cheie al Creaţiunii, „bun", şi cel al Revelaţiei, „eu", pentru a proclama, om şi lume, într-un glas: „Dumnezeu este bun". Rugăciune colectivă pentru venirea Împărăţiei, anticipare a unui eveniment care încă n-a avut loc, dar trebuie să se producă. Aici „noi" este puternic evocat, la început şi la sfârşit, în raport cu dativul: „Nu nouă, Doamne, nu nouă, ci numelui tău se cuvine slavă pentru mila ta şi adevărul tău". Abandonului omului îi corespunde întărirea binecuvântării lui Dumnezeu, ultimul cuvânt fiind pentru mila şi adevărul care abundă pentru întreaga Creaţiune.

Textul biblic ce ilustrează întâlnirea fondatoare a persoanei care-i Revelaţia este în mod

---

[*] În original: *le ciel, la terre* (n.tr.).

semnificativ poemul *Cântarea Cântărilor* – şi nu Revelaţia din Sinai, aici cuvântul fiind, neîndoios, prea legat de conţinutul legislativ –, în care prăpastia dintre fiinţe este trecută victorios de un cuvânt viu, limbaj rostit şi sonor, în aventura dragostei şi a dialogului. El exprimă perfect întâlnirea cu o exterioritate radicală, relaţia cu aproapele definită în esenţă ca dialog, şi descrie de o manieră frapantă diferitele-i etape. În acest poem, diferenţa dintre imanenţă şi transcendenţă se şterge, limbajul interuman fiind şi cel, animat şi încrezător, dintre Dumnezeu şi om[17]. El devine ceva suprauman, sensibil şi suprasensibil în acelaşi timp, relaţie vibrantă. *Cântarea Cântărilor* poate fi socotită concomitent cea mai particulară şi cea mai universală carte a *Bibliei*. În contrast cu limbajul constatativ şi narativ din textul privind Creaţiunea, discursul constă aici din treceri iuţi îmbrăţişând strâns prezentul, experienţa trăită la persoana întâi şi la persoana a doua, care, amândouă, au un nume şi se situează într-un spaţiu şi un timp propriu.

> Căci iubirea este limbaj întru totul activ, întru totul personal, întru totul viu, întru totul [...] grăitor[18].

Revelaţia biblică este socotită de către Rosenzweig exemplul privilegiat al unei revelaţii obiective, pe care orice experienţă de revelaţie personală o reactualizează şi la care se referă. Cele două experienţe, una personală şi alta colectivă, sunt de aceeaşi natură şi întemeiază, prin exerciţiul cuvântului, începutul şi caracterul propriu al existenţei lor respective. Revelaţia istorică se

caracterizează în special prin particularismul său, prin adresarea către un popor diferențiat în mijlocul altora, ceea ce-i conferă o realitate existențială trăită – și nu gândită –, iubirea fiind prin forța lucrurilor o preferință și o alegere, o relație declarată de la cineva anume la altcineva anume. Revelația este clipa prezentă în care se efectuează această alegere, care se explicitează în alternanța discursului prin rostire și ascultare. Figurile istorice ale Revelației – pentru Rosenzweig, iudaismul și creștinismul – au știut să mențină acest câmp liber al realității pe care o explicitează „noua gândire". Rosenzweig conferă astfel categoriilor biblice, ca de altfel și existenței evreiești, o valoare de referință universală și întemeiază pe ele o gândire menită să înlocuiască, și nu să vindece sistemele filosofiei clasice.

> Prin aceste cuvinte antice am primit „noua gândire" și prin ele am redat-o și am retransmis-o.

După propria-i mărturie, cartea lui .

> grăiește prin vechi cuvinte evreiești pentru a spune ceea ce vrea să spună și mai ales atunci când vrea să exprime noutatea pe care o cuprinde [...]. Cuvintele evreiești, nu contează dacă sunt antice, iau parte la tinerețea eternă a Verbului și, atunci când lumea le va fi deschisă, îl vor reînnoi[19].

Înnoirea filosofiei grație experienței evreiești

Așadar limbajul este considerat de Rosenzweig o categorie caracteristică modului

biblic de a gândi, spre deosebire de gândirea greacă și de filosofia occidentală, care predică identitatea dintre gândire și real. Gândirea evreiască apare ca un posibil izvor de regenerare a filosofiei occidentale ajunsă la capătul ei. Nu este deloc lipsit de importanță pentru încercarea noastră ca aceasta să se producă printr-o filosofie a limbajului extrasă de la începuturile înțelepciunii primordiale a iudaismului, ca raționalitatea să-și poată regăsi vitalitatea de care a privat-o o gândire temerară, dar orgolioasă, prea grăbită să neglijeze sensul transcendenței și valoarea relațiilor umane. Dacă este, într-adevăr, indiscutabil că Rosenzweig a suferit influența gânditorilor din vremea lui și-și recunoaște de altfel datoria față de ei[20], dacă este sigur că nu a scris o carte „religioasă" în sensul confesional al termenului, ci un tratat de filosofie generală, este indubitabil, pe de altă parte, că el este acela care a devenit conștient de forța revoluționară a concepției acesteia. El i-a dat o bază teologică și mai ales o bază teologică evreiască. Regăsind realitățile vii ale existenței, Rosenzweig regăsea în același timp anumite realități vii ale existenței evreiești, de care teologia erei emancipării se depărtase. Pagina de gardă a cărții *Der Stern der Erlösung* poartă semnificativ, alături de steaua lui David, anul 5681 de la crearea lumii (referire la calendarul evreiesc) ca dată de apariție, pentru a infirma insistent socotirea Creațiunii ca un dat arheologic: ea se împlinește prin reînnoire cotidiană. Lucrarea are în exergă un verset din Psalmi (45:5): „Scoală-te, ridică-te pentru ca să

triumfe cuvântul adevărului", aluzie la problema centrală a limbajului, piatră unghiulară a cărții, pentru a reda cuvântului, numelui, sensul său plenar, a reconcilia verbul și viața. Numele nu este o desemnare arbitrară, ci, mereu, și mărturia prezenței omului în lume, pecetea pe care o imprimă el realității. Cum limbajul vine de la Dumnezeu, el poate ajunge la Dumnezeu: el este depozitarul unui sens originar[21]. În puncte esențiale, Rosenzweig întâlnește astfel, printr-o argumentație marcată de gândirea timpului său, bineînțeles, tezele apărate de Iehuda Halevi, concepțiile Cabalei și, ceva mai vag, o linie de gândire inspirată intim de *Biblie*, la care învățătura seculară a lui Israel se întoarce mereu în momentele de criză[22]. G. Scholem nu s-a înșelat declarând într-un omagiu adus autorului *Stelei* la treizeci de zile după moartea lui:

> Căci mai trebuie recunoscut acest adevăr, că Rosenzweig, atunci când se referă la limba și la gândirea legată de timp, regăsește profunzimile Cabalei[23].

Cele două trăsături caracteristice ale gândirii sale sunt, într-adevăr, tipic evreiești și, cu toate că iudaismul nu este decât ulterior expus în carte, el apare acolo „nu ca o opinie între altele, ci ca un moment inevitabil în economia generală a Ființei și a gândirii"[24], iar după noi ca fundamentul, scopul și adevărata intenție, dacă nu ale sistemului său, în orice caz ale operei sale. De fapt, esențialul proiectului său constă în apropierea filosofiei de

experiență. Aceasta nu se poate înțelege ignorând-o pe a iudaismului, care pentru el constituie nu o religie printre altele, instituită în cursul istoriei, ci un dat inițial și originar al Ființei. El prezintă în planul existenței și în configurația trăitului o semnificație ireductibilă, asupra căreia poate și trebuie să se desfășoare orice speculație ulterioară. Să precizăm – și această remarcă ni se pare importantă atât pentru a situa gândirea lui Rosenzweig în ansamblul gândirii evreiești cât și pentru o apreciere corectă a concepției sale despre limbaj – că nu este defel vorba despre un iraționalism[25]. Inamic declarat al oricărui misticism, Rosenzweig vrea, dimpotrivă, să degajeze, cu pornire de la primatul experienței, o gândire perfect coerentă. Acceptată ca bază de pornire – în același fel ca și alte experiențe sau postulate în oricare sistem filosofic[26] –, existența colectivă a iudaismului și funcția esențială pe care o deține în aceasta realitatea limbajului permit să se ajungă în chiar miezul realului. Ea nu trebuie demonstrată sau justificată, deoarece cunoașterea nu se poate lipsi de ea din moment ce aceasta nu dobândește expresie formalizată decât prin raportare la ea. În acest sens caracterul primordial al experienței evreiești a temporalității, ea însăși strâns legată de cea a realității dialogale a limbajului – timpul nu se dezvăluie decât prin limbaj –, poate fi socotit structura de bază a „noii gândiri", apță să orienteze o lume dezechilibrată către noi orizonturi.

Această atitudine conduce în opera lui Rosenzweig, în *Steaua* ca și în lucrările sale

ulterioare, la alte analize asupra problemelor legate de cea a limbajului și ne îngăduie aprecierea mai exactă a stimulenților pe care-i cuprinde pentru examinarea și reexaminarea unor teme care n-au încetat să se impună gândirii evreiești. Una dintre acestea este cealaltă față a cuvântului, cea a tăcerii.

În amonte și în aval de cuvânt: tăcerea

Acordând un rol capital cuvântului în constituirea lumii și a omului, Rosenzweig se simte dator ca, în ordinea temporalității care constituie trama dezvoltării sale, să urmărească atât prima ivire cât și împlinirea finală a dialogului.

Conform acestui punct de vedere, după care lumea reală nu se naște decât odată cu discursul, lumea Creațiunii nu este încă decât o pre-lume, în care elementele rămân încremenite în esența lor, fără să comunice, o lume mută, în care domnește tăcerea. Rosenzweig descrie acest nivel al realității elementare, în care Dumnezeu, lumea și omul nu-și pot face auzite glasurile în afară, recurgând la figuri arhetipale ale Antichității, în special grecești. Zeii mitici își trăiesc viața solitară, cunoscându-se numai pe ei înșiși, fără a întreține o relație vie cu lumea și cu omul. Lumea, ca lume a lucrurilor, apare în cosmologia greacă în chip de substanță autonomă creându-se veșnic pe sine, ignorând timpul. Ea se prezintă ca o realitate concretă independentă, fără legătură nici cu Dumnezeu, nici cu omul. Acesta din urmă se afirmă și el în

autonomia lui singulară, fiindu-şi suficient sieşi, cu voinţa de a persevera în existenţa lui, de a fi el. Refugiat în sine însuşi, zidit în singurătatea sa ontologică, rupt de orice relaţie cu lumea şi cu Dumnezeu, el nu se exprimă, nu iese din sine. Tăcerea este semnul singurătăţii lui. „Sinele este acea parte a omului care-i condamnată la tăcere"[27]. La Eschil, eroul tragediei greceşti încarnează acest eu solitar, care nu intră în discuţie şi nu poate să-şi înfăţişeze destinul decât prin monologuri lirice: „Eroul tragic nu dispune decât de un limbaj care-i corespunde perfect: tăcerea"[28]. Cum tragicul, eroicul, este mut, teatrul antic nu cunoaşte scene de dragoste, nici scene de seducţie în care o voinţă încearcă să stabilească o relaţie cu cealaltă.

Această lume închisă a existenţilor n-o putem atinge decât prin concepte şi n-o putem înţelege decât prin matematici, care formează limbajul simbolurilor mute, limbă a logicii: „Atunci când am contemplat elementele Totului ivindu-se în tăcere din abisurile tainice ale Neantului, am dat glas mutismului lor, împrumutându-le un limbaj care putea fi al lor, fiindcă nu este"[29]. Simbolurile matematice nu sunt, cu adevărat, decât simboluri, „chei mute" ascunse în şi în spatele lucrurilor, în planul depărtat al lumii.

Cele trei figuri ale acestei realităţi a elementarului se manifestă şi prin formele artei clasice. Aceasta poate fi socotită un limbaj care nu este unul, în măsura în care permite o comunicare imediată şi instantanee, dar mută. Opera de artă este contemplată ca un spectacol care provoacă o

meditație, prilejuiește o întâlnire silențioasă, în afara timpului, între mai multe euri, fără totuși să se anime într-un dialog susceptibil să lege sufletele într-o unitate reală. Comunicare fără schimb, în care omul rămâne totuși întors către sine.

Tăcerea Creațiunii, limbaj al elementelor mute și fundament inaudibil al cuvântului, învăluie existența brută a existenților și traduce absența comunicării dintre ei. Ea apare concomitent ca o bază indispensabilă și ca o lipsă și o neîmplinire. „Arta, limbaj al informulabilului, creează prima înțelegere tăcută, întotdeauna indispensabilă, sub adevăratul limbaj al omului și alături de el"[30]. Ea se va deschide treptat și va fi învinsă prin glasul Revelației, în care, cum am văzut, totul devine sonor în realitatea experienței și existenței. Omul descoperă alteritatea, tăcerea este spartă și depășită.

Regăsim tăcerea în aval, dincolo de limbaj, în lumea Izbăvirii, în care nu mai traduce absența, ci, dimpotrivă, dovedește împlinirea absolută a comunicării.

> Există acolo un mutism incomparabil cu mutismul pre-lumii, care încă nu dispune de cuvânt, în vreme ce el nu mai are nevoie de cuvânt. Este tăcerea înțelegerii depline[31].

Ea se situează, după cuvânt, la un nivel superior limbajului: „dincolo de cuvânt radiază tăcerea". Prin limbaj se produce Izbăvirea, omul transmițând lumii Revelația: glasurile se armonizează în unisonul cântului coral. Cuvântul

antrenează şi apropie Izbăvirea, dar nu este expresia ei ultimă.

> Cuvântul nu este niciodată ultim; el nu este numai rostit, el este şi vorbitor. Acesta este adevăratul mister al limbajului: cuvântul cuvântă[32].

Întrucât cuvântul vorbeşte, cuprinde adică mai mult decât spune şi nu înglobează întreaga existenţă, el rămâne mereu o exterioritate care scapă Izbăvirii. Prezenţa alterităţii antrenează cuvântul spre propria-i revărsare într-o mişcare mereu înnoită. Cum în esenţă el nu este un simplu instrument de comunicare, ci o forţă vitală în deschidere către lume, cuvântul dă mereu naştere altui cuvânt într-o reluare neîncetată. Pentru ca Izbăvirea să se desăvârşească, pentru ca fiinţa să fie dăruită în totalitate lumii, trebuie deci să se imagineze o blocare a cuvântului în comuniunea tăcerii. Să precizăm că Izbăvirea, care desemnează relaţia desăvârşită dintre om şi lume, umanizarea lumii, nu este concepută şi încă mai puţin trăită, în sistemul lui Rosenzweig, ca sfârşitul unui proces, ci totdeauna ca o speranţă. Ea traduce dorinţa irezistibilă a omului de a vedea lumea împlinită, dar este trăită în prezentul experienţei ca o situaţie virtuală, ca o luare în posesie a viitorului în felul anticipaţiei. „Anticipare tăcută a unei lumi care străluceşte în tăcerea viitorului"[33]. Iudaismul, care duce în istorie adevărul Revelaţiei, experimentează deja în trăitul său actual această viziune a viitorului. El trăieşte prezenţa Izbăvirii, în care timpul întâlneşte eternitatea, la modul unei anticipări în

intervalul sfânt al anului liturgic. Ciclul anului din calendarul evreiesc reproduce, în ansamblu ca și în detaliile sale, schema ternară Creațiune, Revelație, Izbăvire și o actualizează în viața rituală, ca și în formele sociale ale existenței colective. În măsura în care acest ciclu nu se referă numai la evenimentele istorice fondatoare, ci are drept funcție principală anticiparea viitorului ultim, se poate spune că el instituie, după ivirea cuvântului, o ucenicie treptată a tăcerii.

> Cuvântul se stinge în tăcerea unui a-fi-împreună unanim – căci nu suntem uniți decât în tăcere: cuvântul reunește, dar cei care sunt reuniți păstrează tăcerea; la fel oglinda concavă care concentrează în strâmtul ciclu al anului razele soarelui eternității trebuie să ducă liturghia și pe oameni spre această tăcere... Trebuie ca însuși cuvântul să-l facă pe om să învețe tăcerea comunitară[34].

Șabatul, care este în primul rând amintirea Creațiunii, evocă și conținutul Revelației, și anticiparea Izbăvirii: o Creațiune care s-a produs în vederea Izbăvirii. În această zi evreul, „care vreme de șase zile a rostit multe cuvinte utile și inutile fără să stea pe gânduri, urmează recomandarea profetului (Isaia 58:13) și-și lasă limba să se odihnească [...] spre a reînvăța tăcerea și ascultarea"[35]. Ascultarea tăcută a lecturii și exegezei în jurul textului biblic este începutul reunirii oamenilor în comunitate.

Cele trei sărbători de pelerinaj (Pesah, Șavuot, Sucot) formează împreună o imagine a destinului poporului care susține Revelația. A treia

dintre ele, celebrată ca speranță a Izbăvirii, se învecinează oricum, în aceeași lună, cu sărbătorile Izbăvirii. Acestea din urmă, și în special Iom Kipur, sărbătoarea Ispășirii, desemnează în ordinea sacrului imaginea ideală a unei comunicări fără discurs. Această sărbătoare a căinței și a judecății, care, după Rosenzweig, nu se referă la nici un eveniment istoric, ci privește numai renașterea interioară a individului, poate fi socotită o sărbătoare universală; ea realizează universalizarea experienței personale. Aceasta se încheie, dincolo de cuvânt, într-o tăcere împărtășită de toți, printr-un gest de prosternare, caz unic în toată liturghia evreiască. Sufletul iubitor n-are nevoie de cuvinte pentru a-și cânta recunoștința față de Dumnezeul iubirii. Prin acest rit, poporul evreu anticipează relația omenirii cu Dumnezeu; în această experiență efemeră, care-l situează în afara timpului istoric, el întâlnește, în tăcerea colectivă, eternitatea. Se înțelege că este vorba de o anticipare la modul metaforic, lumea istorică rămânând în esență cea a cuvântului. Credem că pentru Rosenzweig esențială este comunicarea prin voce: din acest motiv analiza lui plasează tăcerea fie în amonte, fie în aval de vorbire, niciodată în centru. În vorbire nu este loc pentru tăcere: ea nu o însoțește ca o suspendare, nici nu o întrerupe ca o pauză. Zadarnic se vor căuta în spusele lui sfaturi privind reținerea voluntară de la cuvânt sau necesitatea de a-l reduce la minimum. Tăcerea are o realitate în sine, inferioară – tăcerea inerției pre-lumii – sau superioară – tăcerea Vieții în a sa plenitudine a supra-lumii – rostirii: în

ambele cazuri, meta-tăcere. Aceste consideraţii asupra tăcerii nu neutralizează defel valoarea ideală acordată limbajului: ele fixează, credem noi, limite cuvântului în măsura în care acesta se izbeşte puternic de inexprimabil. Lumea care încă n-a ajuns la Izbăvire este cea în care multiplicitatea limbilor vii mai divizează popoarele, toate în mers, totuşi, către limba comună promisă.

Statutul ebraicii

De fapt nu există, după Rosenzweig, „decât o limbă Una", toate limbile vorbite constituind virtual o singură limbă[36]. Ele sunt, fiecare, unul dintre factorii esenţiali ai vieţii unui popor şi însemnul cel mai de seamă, alături de teritoriu şi de lege, al apartenenţei comune a membrilor care-l alcătuiesc. Legate direct de viaţa cotidiană, ele împărtăşesc destinul poporului şi, firesc, urmează căile dezvoltării sale în timp. Ele sunt vii pentru că pot muri. În acest context este, desigur, cazul să vorbim despre spiritul limbii ebraice. Practic, Rosenzweig evocă tema urmând teoriile avansate în secolul al XIX-lea privind istoria comparată a civilizaţiilor, dar dintr-o perspectivă evreiască. Opunând greaca şi ebraica, el declară că limba profeţilor era "limba în care unitatea istoriei universale în general, traiectoria de la început până la sfârşit, este proclamată de către lume, singura limbă în care *putea* fi proclamată"[37].

Totodată poporul evreu este un popor etern; el își trăiește, înrădăcinat în sine însuși, retras din timp și din istorie, viața specifică în ciclul anului liturgic.

> Pentru noi de mult țară, limbă, obicei și legi au fost extrase din ordinea viului pentru a fi înălțate în ordinea sfințeniei. Dar noi suntem vii mereu și trăim pentru eternitate[38].

Relația pe care poporul evreu o întreține cu elementele naturale care instituie identitatea națională a popoarelor este marcată de precaritate și distanță; ea scapă temporalității. Cât privește în mod special subiectul nostru, ebraica este o limbă sacră, care, de aproape două milenii, a încetat să fie o limbă de comunicare, fiind rezervată numai studiului și rugăciunii.

> Sfințenia limbii sfinte, în care evreul nu se poate decât ruga, îi interzice să se înrădăcineze în solul propriei sale limbi.
>
> [Ea] are același efect ca sfințenia pământului: abate de la viața cotidiană profunzimile ultime ale sentimentului; ea împiedică poporul etern să trăiască integral conectat la timp[39].

Așadar ebraica nu este socotită de Rosenzweig o limbă moartă. Ea este, dimpotrivă, cât se poate de vie, dar ca limbă nevorbită, inaccesibilă limbajului cotidian. În locul acestuia din urmă, evreii se folosesc de limba țărilor în care trăiesc și creează dialecte amestecând elemente de vocabular ebraice cu un fond de limbi străine[40]. Pentru evreu, deci, limba de comunicare curentă este o limbă profană, diferită de aceea la care

apelează pentru a se adresa lui Dumnezeu și a se întoarce la izvoare, în propria sa cultură:

> tocmai această naturalețe intimă, cea mai evidentă dintre toate, este interzisă evreului din moment ce vorbește cu Dumnezeu în altă limbă decât cu fratele său.

De unde dificultatea de a se face înțeles de fratele său, ceea ce-l face pe Rosenzweig să declare:

> cu el se înțelege mai bine din priviri decât prin cuvânt, și în fond nimic nu este mai evreiesc decât o supremă neîncredere în puterea verbului și o încredere intimă în forța tăcerii.

Regăsim în această afirmație, la prima vedere paradoxală, convingerea că evreul ca atare trăiește de pe acum în afara timpului și în anticiparea Izbăvirii, și în consecință dincolo de cuvinte, în comuniunea tăcerii. Pe de altă parte, în măsura în care viața lingvistică actuală a evreului nu poate să exprime deplin ființa sa profundă, acest inexplicabil se refugiază în tăcere, dincolo de viața aparentă, „în viața sa care nu curge decât în vinele vieții sale trupești și care, prin chiar acest lucru, este perpetuă". Precum se vede, mai degrabă decât o teorie a tăcerii, aceste considerații nu pot fi înțelese decât în lumina ideii pe care și-o face Rosenzweig despre poporul evreu. El îl descrie în funcție de realitatea care i se prezintă: o comunitate în exil, imperfect integrată în viața socială a țării, mereu rezervată și diferită, și a cărei particularitate nu se vădește decât în plan cultual, în cadrul vieții

religioase ordonate de tradiția liturgică a Sinagogii. Limba ebraică este cât se poate de vie, dar numai în manifestările cultului, iar acesta există în ea. Totuși, în 1925, Rosenzweig ia în considerare, cel puțin teoretic, posibilitatea unei schimbări. Cele dintâi eforturi pentru renașterea ebraicii, în Palestina dar și în toate cercurile care, în lume, gravitează în jurul organizației sioniste încep să dea roade. El recunoaște că, dacă această înnoire s-ar concretiza, ar fi un miracol, dar se întreabă totuși asupra efectelor pe care le-ar antrena deschiderea limbii sfinte, închisă în domeniul sacrului, către datele lumii profane[41]. El nu are în vedere nici o concesie în planul principiilor:

> Adevărul – că ebraica este limba sfântă a poporului sfânt – și neadevărul că este limba vorbită de un popor asemănător tuturor popoarelor par ireconciliabile.

În schimb, concluzia sa este infinit mai nuanțată asupra celor ce se vor petrece în plan practic. Vom asista oare la o desacralizare absolută a ebraicii, cum de altfel doresc cei care încearcă, prin sionism, să spulbere spiritul religios al existenței evreiești? Vor izbuti aceștia să transforme ebraica într-un instrument de profanare, chiar de blasfem? Ar însemna să fie ignorate bazele realității evreiești în general și îndatorirea utilizării sacre a limbii ebraice în particular.

> Ebraica nu poate fi vorbită după placul oricui: ea trebuie vorbită așa cum este [...]. Ea este legată de trecut, are obligațiile sale temporale.

Ea poartă în sine un element de rezistență care nu-i îngăduie să se rupă cu totul de absolut.

> Ideea bulversantă a *Midrașului*: „Fie și împotriva voinței voastre, sunt Dumnezeul vostru" este înscrisă pe frontonul întregului univers evreu – încă și azi. Acolo o substanță sfântă care visează să ocolească întreaga realitate profană este redată profanului și esența profană a primei zile grăbește în întâmpinarea celei de-a șaptea, care o va sfinți...
>
> Cu toată sfințenia sa, ebraica nu s-a împietrit nicicând în alegorie, mai exact, a rămas mereu vie [...]. Între această forță vitală și cea a unei limbi vii profane deosebirea ține de faptul că aici nimic din ceea ce a fost obținut nu se poate pierde [...]. Întocmai ca viața poporului, viața limbii eterne nu se desfășoară printr-o suită de morți și învieri [...], ci este un A-nu-putea-muri, A-nu-voi-moartea, A-nu-avea-zisul-morții.

Astfel, ceea ce teoretic ar părea „ireconciliabil" ar trebui, în practică, să devină interdependent sub presiunea ineluctabilă a realității evreiești mereu în acțiune. Vom aprecia ulterior cum s-a tradus în fapte acest sentiment, ținând cont că într-o sută de ani limba ebraică a cunoscut o extraordinară renaștere, redevenind o limbă vorbită și dezvoltându-se într-un ritm imprevizibil, spre a putea să acopere toate domeniile vieții practice. Pentru moment vom reține că examinarea statutului aparte al ebraicii în opera lui Rosenzweig ne arată în ce măsură tema limbajului este intim legată de a sa filosofie a istoriei, ca și de condiția evreilor în Germania la sfârșitul secolului al XIX-lea. Regăsim o tentativă asemănătoare de cercetare a sensului în

eseurile pe care autorul *Stelei* le-a consacrat problemei traducerii.

Traducerea ca dialog

Rosenzweig şi-a consacrat ultimii ani ai vieţii unor importante opere de traducere din ebraică în germană. Mai întâi a întreprins traducerea poemelor lui R. Iehuda Halevi, apoi a început, în colaborare cu Martin Buber, o traducere a *Bibliei*[42]. Simultan, el oferă în corespondenţa sa ori în articole reflecţii profunde asupra problemei traducerii. Aceste reflecţii depăşesc cu mult chestiunile tehnice, pentru a se ridica la o meditaţie asupra condiţiilor de care depinde posibilitatea transpunerii termenilor unei culturi în alta şi, mai general vorbind, asupra semnificaţiei acestei întreprinderi şi a valorii care trebuie atribuită gestului traducerii. Se ştie că Rosenzweig nutrea un interes egal faţă de opera sa de traducător şi de lucrările sale filosofice: de fapt aceste două activităţi se întâlnesc în concepţia dialogală a „noii gândiri" şi a filosofiei limbajului. Pentru el traducerea reprezintă o problemă teoretică majoră în cadrul concepţiei sale generale asupra limbajului.

> A traduce este de fapt obiectivul propriu al spiritului. Numai când este tradusă o operă se face cu adevărat auzită şi se înscrie în lume în chip de neuitat [...]. La fel stau lucrurile cu traducerea limbajului unui individ pentru altul[43].

Dacă existența întreagă se structurează ca un dialog, se înțelege că actul traducerii se ridică la înălțimea unui act salvator, fiecare limbă având propriile deficiențe și putând găsi în limba străină complementul care-i lipsește, așa cum un aliat compensează slăbiciunile altui aliat. Operă de lungă respirație, care nu va putea fi dusă la bun sfârșit decât odată cu sfârșitul, dar de care ne apropie fiecare tentativă de traducere din pluralitatea limbilor diverse, pe calea unui progres al comunicării și al unificării limbilor, de venire a limbajului pur. Cu toate că limbile sunt multiple, în esență nu există decât o singură limbă, ceea ce permite transferul dintr-o limbă străină în alta și îngăduie speranța de a se atinge într-o zi înțelegerea universală.

> Traducerea este cu putință deoarece, potențial, orice limbă cuprinde orice altă limbă; ai dreptul de a traduce atunci când poți realiza această potențialitate defrișând pârloagele limbii; și trebuie să traduci ca să vină Ziua concordiei, care nu se poate ivi decât în fiecare dintre limbi, nu în spațiul vid „dintre" ele[44].

În acest scop, Rosenzweig stabilește o distincție între traducerea strict literală, urmând cuvintele dicționarului, care are în vedere numai transmiterea de informații, și traducerea cu adevărat autentică, cea care ține cont de „istoricitatea" limbii, adică de capacitatea ei de a se deschide în fața altei limbi[45]. Încercarea traducerii îngăduie să se actualizeze această posibilitate. În vreme ce transpoziția literală a termenilor *mot à mot* reduce

limba la o dimensiune logică, limitată, o traducere care se dorește autentică pornește în căutarea lui *Urwort*, a cuvântului-origine, pentru a ține cont și de cititorul căruia îi este destinată. El trebuie să poată descoperi ne-spusul evocat aluziv printre rândurile limbii originare, spiritul său specific. Această traducere nu tinde la egalizarea limbilor, la transpunerea integralității unui sens considerat referință absolută, ci la degajarea sensului universal al operei în fiecare dintre ele. Ceea ce presupune, firește, o unitate substanțială a limbilor, condiție a unei înțelegeri posibile între toți oamenii. Traducerea veritabilă nu se poate mulțumi cu vorbe, ea trebuie să restituie vorbirea, adică mișcarea frazei și modulațiile ei. O lucrare de acest fel îmbogățește limba de origine cu un aport nou, deschizând-o către un orizont a cărui întindere o ignora și-i neglija nuanțele. Ea este un element fecundant, care oferă noi posibilități de expresie:

> Cel care are ceva de spus o va spune într-un fel nou. El devine creator de limbă. Odată ce a vorbit, limba a căpătat o față nouă. Traducătorul se face portavocea glasului străin, pe care-l face să se audă peste abisul spațiului sau al timpului. Dacă vocea străină are ceva de spus, atunci trebuie ca în timpul de după limba să pară alta decât în timpul dinainte[46].

Această îndatorire, dificilă dar necesară, nu este impusă numai traducătorului, ci oricărui om care are ceva de spus și dorește să-și transmită mesajul: „Cine vorbește traduce, pornind de la punctul său de vedere către ceea ce socotește că va auzi celălalt [...]. Cel ce aude traduce înțelegerii

sale cuvintele care-i răsună în auz"[47]. Aşadar, orice limbaj comportă o dimensiune dialogală şi poate fi socotit un act de traducere. „Prestaţia creatoare a traducerii nu-şi are locul decât acolo unde prestaţia creatoare a limbajului şi-l are pe al său". Cum am văzut mai devreme, cea mai elocventă mărturie a cuvântului viu, cea care oferă metaforele cele mai grăitoare pentru a ilustra etapele dialogului, este *Biblia*. În ea prestaţia creatoare a limbajului se manifestă cu cea mai mare intensitate şi atinge domeniile cele mai diverse. El nu se limitează nicidecum la sfera religioasă, ci priveşte toate aspectele existenţei şi este motivul pentru care, dintre toate cărţile, *Biblia* este „cea al cărei destin este să fie tradusă". Vorbind în legătură cu traducerea *Bibliei* de către Luther, Rosenzweig merge până la a spune că:

> intrarea unui popor în istoria universală este astfel marcată de momentul în care, traducând-o, îşi apropriază *Biblia*.

Se va reţine poate în legătură cu aceasta că, invers, tocmai nişte traduceri ale *Bibliei* în germană au marcat începutul (Mendelssohn) şi sfârşitul (Buber-Rosenzweig) iudaismului german şi istoria integrării-respingerii sale de către societatea germanică din secolul al XVIII-lea până în secolul al XX-lea.

Problema traducerii condensează deci esenţialul activităţii privitoare la limbaj şi ne întoarce la definiţia însăşi a limbajului. Analiza operaţiunii de traducere demonstrează că esenţa

limbajului este revelație, adică dialog, etapă pe calea izbăvirii.

Limbajul și experiența teologică

Fără îndoială, Buber și Rosenzweig se străduiesc în traducerea lor germană a *Bibliei* să reproducă „ritmul *intim* al originalului ebraic", acordând o atenție deosebită sonorității cuvintelor și expresiei concrete. Rosenzweig era totuși perfect conștient, nu doar de dificultatea unei asemenea întreprinderi, dar chiar de imposibilitatea de a putea-o duce fără cusur la deplina ei realizare. De fapt el afirmă că nu „cunoști" o limbă, ci „trăiești într-o limbă" și recunoaște onest că există o diferență esențială între Scriptură și Rostire. Oralitatea este prima:

Alles Wort ist gesprochenes Wort,

iar la origine, Cartea era în serviciul Verbului. Din păcate, mijlocul a devenit scop și cuvântul sonor a cedat locul literei mute. Numai accentul rostirii poate să exprime personalitatea unică a celui care vorbește, cum o sugera deja R. Iehuda Halevi, în vreme ce scrisul, separând fondul de formă, aduce inevitabil atingere autenticității limbajului, deplasând accentul de la ascultare – de la auzul celui care ascultă – la comunicarea dintre inteligențe. Din această cauză, scriitura invită în mod necesar la exegeză. Acest comentariu neîntrerupt al învățării orale tinde să salveze, într-o

anumită măsură, spiritul omului și să „să conjure blestemul literaturii și al atemporalității ei". Rosenzweig a făcut efortul de-a regăsi cuvântul viu al dialogului dintre Dumnezeu și om, așa cum precede el forma scrisă a textului biblic. El consideră că a fost din plin susținut în această sarcină de caracterul excepțional al Cărții.

> Ea [...] și doar ea, fie și în forma cărții, nu se poate integral topi în literatură. Trebuie să rămână verb. Conținutul ei esențial este tocmai ceea ce se sustrage puterii scriiturii, care imobilizează și îndepărtează: cuvântul lui Dumnezeu către om, cuvântul omului către Dumnezeu, cuvântul oamenilor în fața lui Dumnezeu[48].

Rosenzweig socotește că efectiv cuvântul lui Dumnezeu este prezență, el acționează în imediat, în clipa în care parvine ascultătorului ca și cititorului, deoarece „Dumnezeu acționează pornind de la ei și vorbește prin ei". Astfel că *Biblia* trebuie citită ca un *mikra,* un apel, ca un cuvânt auzit de îndată, nu ca un document, ci ca un mesaj care-și păstrează cadența vie, interpretarea fiind numai o etapă ulterioară și secundă.

Aceste remarci, adăugându-se celor privind limbajul, ne îngăduie să înțelegem pentru ce Rosenzweig respinge explicațiile alegorice, raționale sau mistice, ale textului. Ele ne lămuresc asupra concepției sale privind hermeneutica biblică și mai ales asupra felului în care concepe ceea ce s-a stabilit să se numească antropomorfismele, vocabularul utilizat de *Tora* pentru a vorbi despre Dumnezeu. *Biblia* abundă în descrieri ale lui

Dumnezeu în termeni ai experienței umane, fără ca aceasta să ridice fie și cea mai mică problemă nici pentru autorii diferitelor cărți, nici de altfel pentru rabinii *Talmudului* și *Midrașului*. Ne amintim că raționalismul le socotea o consecință a imposibilității, pentru un limbaj zămislit prin referire la datele lumii, de a exprima informulabilul transcendenței divine. De unde necesitatea de a le considera expresii alegorice, pe care trebuie să te ferești atent să le iei *à la lettre*, sub amenințarea de a cădea în idolatrie și de a-i atribui lui Dumnezeu o materialitate sau o corporalitate[49]. Ele trebuie înțelese ca o concesie făcută slăbiciunii umane. Formula talmudică „*Tora* vorbește așa cum vorbesc oamenii" este luată ca un punct de susținere a tezei teologiei negative. În ce-i privește, cabaliștii rezolvă problema stabilind o distincție între *En-Sof* și emanația voluntară a Infinitului, sub forma celor zece *sefirot*. Acestea se revarsă asupra universului creat, a cărui unitate inițială sfărâmată este greu de recunoscut. Noi ignorăm totul despre *En-Sof* și nu-l putem defini, nici măcar numi. Descrierile biblice nu se raportează la *En-Sof* și nu privesc deloc substanțialitatea sa. Ele se raportează exclusiv la diferitele grade ale emanațiilor sale. Acestea iau parte într-un fel la viața divină, iar descrierile biblice trebuie înțelese ca exprimând manifestările intrinseci ale diferitelor calități divine.

Pentru Rosenzweig este impropriu să se vorbească despre antropomorfisme în *Biblie*. În acest element de principiu, opinia lui ar fi destul de apropiată de cea a Cabalei. Pentru el, totuși,

afirmațiile biblice privindu-l pe Dumnezeu nu se referă nici la ființa divină, nici la manifestările sale, ci la relația sa cu omul. Antropomorfismele relevă moduri de întâlnire dintre Dumnezeu și om. În această problemă, ca în toate domeniile cunoașterii, trebuie pornit nu de la speculații, ci de la experiență. Or, toate experiențele reale cu divinitatea pe care poate să le aibă omul vin de la Dumnezeu, iar această întâlnire nu s-ar putea lipsi de realitatea lui, în același timp concretă și spirituală. Evenimentul întâlnirii este cel ce constituie Revelația. Nicio experiență teologică nu ajunge până la achiziția unei cunoașteri a Absolutului (Rosenzweig se opune cu energie oricărui misticism), toate sunt de ordinul relației. Formulele biblice care le narează exprimă o încredere absolută în atotputernicia și libera voință divine de a putea întâlni în orice clipă creatura sa, spiritul ca și trupul ei. Dacă nu vrei să depășești limitele acestei întâlniri, n-ai dreptul să afirmi orice ar fi nici despre Dumnezeu, nici despre om, ci numai despre ceea ce se petrece *între* cei doi. În *Tora*, nicio descriere, niciun atribut material ori spiritual nu poate fi raportat la Dumnezeu, nu pentru că sunt împrumutate din experiența umană, ci pentru că, prin forța lucrurilor, sunt atribute limitative. Contrar curentului raționalist, atent înainte de toate să susțină caracterul transcendent al monoteismului ebraic, Rosenzweig întâlnește astfel pe fond tendința care privilegiază proximitatea lui Dumnezeu și subliniază, dacă nu imanența sa, cel puțin relația lui strânsă cu cel pe care l-a creat.

> Orice afirmație biblică privind Creația sau creaturile, fie și cea mai uimitoare sau excepțională, se poate dovedi reală acum ca în orice altă zi. Ochiul lui Dumnezeu ajunge oriunde este ceva de văzut; un om cheamă – Dumnezeu întinde urechea spre el; un om ascultă, un om refuză să asculte, îi parvine vocea din gura divină [...], un om aspiră la o întâlnire cu el sau, revoltat, vrea să se depărteze de el, Dumnezeu coboară și vine în întâmpinarea lui sau îl înfruntă la locul refugiului său[50].

Astfel, stilul limbajului biblic este singurul care convine experienței dialogale, unei autentice experiențe religioase, cel care exprimă o prezență activă și ține seama de devenire și de temporalitate. Omul vorbește pentru că mai întâi i-a vorbit Dumnezeu; el poate folosi limbajul iubirii pentru că mai întâi a fost iubit de Dumnezeu.

> Ceea ce simte omul în inima sa ca fiind propriul său limbaj omenesc este cuvântul ieșit din gura lui Dumnezeu. Cuvântul Creațiune care răsună în noi și se exprimă în afara noastră [...], totul este, de asemenea, cuvântul pe care l-a rostit Dumnezeu și pe care noi îl găsim scris în cartea începuturilor[51].

Pentru a o spune în termeni care indică mai bine în ce fel Rosenzweig urmează, în ceea ce privește limbajul, vederile globale ale Cabalei fără să-i adopte vocabularul specific, nici detaliile sistemului[52]: nu despre antropomorfism, ci despre teomorfism trebuie să vorbim dacă vrem să înțelegem ce se întâmplă în *Biblie* și să-i captăm esența misterului. În spatele fenomenului uman,

Rosenzweig ne face să descoperim caracterul teologic al problemei limbajului.

Dialogul Dumnezeu-om este manifestarea unui apel al lui Dumnezeu în vederea trezirii omului la propria-i existență. El plasează omul în situația de dialog și determină astfel cadrul în care va putea să se realizeze relația omului cu aproapele său. Primul este apelul lui Dumnezeu: el deschide calea tuturor legăturilor ulterioare. Acest punct de vedere ne pare specific pentru teologia lui Rosenzweig și justifică analizarea argumentelor sale în cadrul unei prezentări a gândirii evreiești despre limbaj. Aici se afirmă fără nici o ambiguitate primatul unei transcendențe ca bază a oricărui dialog. Limbajul este anterior omului. Afirmație care se referă explicit la Geneza și află în *Biblie* exemplul cel mai marcant al acestei inițiative inspirate de iubirea divină față de om.

Filosofia dialogului după Martin Buber

Caracterul specific al propozițiilor lui Rosenzweig va fi surprins cu mai multă acuitate dacă le vom compara cu ale altor gânditori din epoca lui, și în mod special cu cele ale lui Martin Buber. Cei doi autori fac din dialog principiul însuși al oricărei experiențe religioase. Ei definesc într-un glas Revelația ca pură Prezență. Divergențele privind statutul dialogului izbucnesc însă când este vorba despre legătura care se stabilește între Dumnezeu și om. Pentru autorul lui

Eu și Tu, acest Tu este celălalt om, care dă semnalul trezirii, iar dialogul cu Dumnezeu se angajează în continuarea începutului acesta. Buber are în vedere eventualitatea unui dialog cu „divinul" inaugurată de o experiență interumană extinsă la infinit:

> Dacă prelungești liniile tuturor relațiilor, ele se întretaie în Tu-ul etern[53].

În ciuda aparențelor, experiența religioasă apare foarte diferit la cei doi gânditori. Pentru Buber, ea rezidă integral în pura întâlnire Eu-Tu, în care zadarnic încerci să descoperi chipul obiectiv al unei transcendențe.

> În adevăratele întâlniri cu Acela care este liber de toate formele și care le transfigurează pe toate, credinciosul, prins în relația dintre un eu și un tu, ignoră orice imagine a acestui „tu" și nu-i obiectivează nici un aspect. El nu cunoaște decât prezența Acelui care este Prezență. Dumnezeu nu devine o imagine sau un concept al spiritului uman decât în măsura în care încetează să fie un „tu" pentru a deveni un „el", adică un „aceea"[54].

Numai datorită slăbiciunii sale omul este făcut să înzestreze această Prezență cu o reprezentare clară și obiectivă și s-o considere un „el" la persoana a treia[55]. „El", pe care, pentru a evita orice confuzie, Buber nu ezită să-l asimileze cu „aceea"!

Rosenzweig critică această concepție imanentistă despre Dumnezeu în articolul său *Atheistische Theologie,* în care îl vizează

indiscutabil pe Buber, fără să-l numească totuşi explicit[56]. El se opune cu energie oricărei tentative de suprimare a polarităţii Dumnezeu-om, în care discerne o influenţă a idealismului ce face lumea să depindă de om, şi nu de Dumnezeu. Pentru el experienţa religioasă este chiar cea a unei relaţii şi a unui dialog, dar în cadrul unei întâlniri efective cu un subiect autonom, a cărui esenţă rămâne totuşi necunoscută:

> Esenţa lui Dumnezeu a dispărut în actul său lipsit cu totul de esenţă, absolut real, în iubirea lui: *ascunsul devine manifest*[57].

Desigur, în cursul manifestării Dumnezeu nu devine vizibil, dar imediatitatea experienţei trăite îngăduie ca Dumnezeu, lumea şi omul să resimtă efectele reciproce. Sigure sunt Creaţiunea, Revelaţia, Izbăvirea. Mai limpede:

> În ele simţim că suntem creaturi [...] purtătoare ale Numelui prin lume[58].

Remarcă importantă, care subliniază situaţia metafizică a omului şi a lumii, ambele socotite creaţii dependente de o transcendenţă. Această noţiune este cu totul absentă în consideraţiile lui Buber, pentru care lumea lui „tu" şi cea a lui „aceea" sunt opuse, doar prima fiind o lume reală, a doua – o sustragere şi o cădere. Pentru Rosenzweig şi „aceea" este creat. Noţiunea de Creaţiune joacă un rol capital în gândirea lui şi subîntinde întregul său demers; asupra acestui punct angajarea lui

diferă absolut de cea a lui Buber. După el, atunci când Hermann Cohen, în a sa teorie a corelației, restrângea peste măsură relația Eu-Tu, Buber îi acorda, dimpotrivă, un plus de importanță, o prea mare extensie, în detrimentul altor moduri relaționale (el-aceea, noi-aceea). Se confirmă că, într-adevăr, ea nu ar putea să dea seamă despre realitatea obiectivă a lumii, care depinde și ea de relația ei cu Dumnezeu.

> Începutul este: Dumnezeu a creat[59]: nu se poate eluda această dependență fundamentală luându-l pe Eu sau pe Tu ca izvor al cunoașterii[60].

În afara traducerii în germană întreprinse în colaborare cu Rosenzweig, Biblia ocupă un loc esențial în opera lui Buber. El i-a consacrat numeroase studii și și-a chemat contemporanii să înceapă a-i asculta mesajul. El căuta în ea „realitatea religioasă", care, după spusele lui, precede morfologia oricărei religii instituite și recunoaște doar viața spiritului.

> Vorbim oare despre o carte? Vorbim despre o Voce. Noi nu chemăm la o învățătură, ci la o ascultare [...] până vom ajunge dincolo de cuvintele Rostirii[61].

Comentariile sale, redactate în spiritul filosofiei sale despre dialog, descriu relația lui Dumnezeu cu Israel ca o relație dialogală permanentă, o simplă întâlnire reciprocă și mutuală între Dumnezeu și om, care nu implică nicio obligație. În contradicție flagrantă cu legislația

biblică, Buber refuză să ia în considerare ceea ce totuși pare a fi un caracter primordial al Revelației, elementul prescriptiv al comandamentelor. Rosenzweig nu va ezita să-i reproșeze lipsa de coerență, chiar de onestitate în legătură cu acceptarea integralității mărturiei, dar în acest punct se va izbi de o tăcere încăpățânată și în cele din urmă de ușa închisă[62]. Această lectură umanistă a *Bibliei*, bazată mai mult pe o intuiție personală decât pe voința de a înțelege Textul în continuitatea exegezei istorice tradiționale, îl situează pe autorul lui *Eu și Tu*, în ciuda unei însemnate contribuții, adesea foarte respectuoase, privind stilul originalului ebraic, în afara curentului filosofiei evreiești. Ignorând consistența și dinamismul unei experiențe milenare care a știut să se înnoiască de-a lungul secolelor, comentariile lui Buber ne par a fi rupte de una dintre cele mai înalte exigențe ale moralei biblice și ale înțelepciunii evreiești. Dialogul la care fac ele referință corespunde caracterului intim al relației dintre Dumnezeu și om în *Biblie*, dar nu menține în mod absolut radical structura de transcendență care o caracterizează și care singură îi conferă semnificația divină. Această retragere a absolutului și această reducere a extrinsecității privează concepția categorială a relației de o validitate obiectivă, transformând-o într-o abstracție care nu atinge nici Ființa și nici nu întemeiază gândirea sau conduita pe o realitate existentă.

Pe marginea remarcilor acestora, trebuie relevat şi scepticismul general al lui Buber cu privire la limbaj, căruia îi preferă mistica tăcerii:

> Numai tăcerea în prezenţa lui Tu, tăcerea tuturor limbajelor, aşteptarea mută în cuvântul neformulat, nediferenţiat, pre-verbal, îi lasă lui Tu libertatea lui, se instalează cu el în acel raport de echilibru în care spiritul, fără să se manifeste, este prezent[63].

În consecinţă, comunicarea într-un dialog autentic se situează dincolo de limbajul uman ordinar şi se poate pune întrebarea dacă expresia „filosofie a dialogului" se mai aplică unei experienţe extatice de acest fel.

Am dori să reţinem din aceste consideraţii, care, neîndoios, au influenţat principalele curente de gândire evreiască moderne, faptul esenţial că de acum înainte filosofia dialogului pretinde punerea în discuţie a mândrei încrederi în sine şi a radicalităţii postulatului autonomiei gândirii. Enigma pe care o constituie viaţa spiritului ridică întrebări privind rolul alterităţii şi al transcendenţei în trezirea şi desfăşurarea reflecţiei, în actul cunoaşterii. Întoarcerea la heteronomie va fi marcată între altele de importanţa reînnoită acordată la tot ce constituie existenţa concretă a individului şi a colectivităţii, şi în special realităţii vii a limbajului.

Note

1. Filosof evreu german care, pe punctul de a se converti la creştinism, regăseşte sensul şi sursele iudaismului. Opera lui principală, *Der Stern der Erlösung* (1921), a apărut în trad. franc. a lui A. Derczanski şi J.-L. Schlegel, *L'Étoile de la Rédemption* (É.R.), Seuil, Paris, 1982.
2. Această atitudine critică nu va înceta să inspire consideraţiile autorilor, mai ales după Şoah. Cf. „Cu cât gândirea se încăpăţânează să-şi refuze condiţia relativă în numele absolutului, cu atât cedează lumii în inconştienţă şi cu consecinţe fatale", Th. W. Adorno, *Minima Moralia,* Londra, 1971.
3. „La pensée nouvelle", trad. de M.B. de Launay în *Franz Rosenzweig, Les cahiers de la nuit surveillée,* Paris, 1982, p. 39-63.
4. Rosenzweig îşi socotea opera de traducător la fel de importantă ca opera lui de filosof. Eseurile privind în mod special problemele limbii au fost reunite şi traduse în franceză sub titlul *L'écriture, le verbe et autres essais* de către Jean-Luc Evard (traducere, note şi prefaţă), PUF, Paris, 1988.
5. *É.R., op.cit.*, p. 134.
6. *Ibid.*, p. 181.
7. Is. 43:11. Nu „Gândesc, deci exist", ci Dumnezeu m-a chemat, de aceea sunt. Cf. Eugen Rosenstock, *Angewandete Seelenkunde, eine programmatische Übersetzung,* Darmstadt, 1924, p. 36.
8. *É.R., op. cit.*, p. 212.
9. *Kleinere Schriften,* Schoken, Berlin, 1937, „Neues Denken", p. 373 şi urm. în *Franz Rosenzweig, op. cit.*, p. 53.

10. *É.R., op. cit.*, p. 135.
11. Contrar categoriilor logicii aristotelice, care pentru Rosenzweig sunt numai date elementare ale limbajului, de depăşit prin vorbirea dialogală.
12. „Ceea ce desparte gândirea logică de gândirea gramaticală nu constă în faptul că una este tăcută şi cealaltă vorbeşte, ci în aceea că noua gândire are nevoie de un celălalt *sau, ceea ce-i acelaşi lucru,* în faptul că ea ia în serios timpul", *Franz Rosenzweig,* „La pensée nouvelle", *op. cit.*, p. 53 (sublinierea noastră).
13. *É.R., op. cit.*, p. 152.
14. *Ibid.*, p. 348.
15. *Ibid.*, p. 181 şi urm.
16. *Ibid.*, p. 272 şi urm., 295 şi urm. Este vorba în special despre grupul de psalmi de la Psalmul 111 la 118. Analiza gramaticală are loc asupra Psalmului 115.
17. Exemplele propuse de Rosenzweig pentru a-şi ilustra ideea privitoare la dialogul interuman provin în această exegeză din textele ce se referă la relaţia Dumnezeu-om, conform principiului său: „Problemele teologice vor să fie traduse în probleme umane şi problemele umane vor să se înalţe până la o expresie teologică", *Franz Rosenzweig,* „La pensée nouvelle", *op. cit.*, p. 54.
18. *É.R.*, p. 239.
19. *Franz Rosenzweig, op. cit.*, p. 56.
20. Filosofia pozitivă a lui Schelling aşa cum se exprimă în *Vârstele Lumii* şi mai ales Eugen Rosenstock (1888-1973), *Angewandete Seelenkunde, eine programmatische Übersetzung, op. cit.* În momentul redactării *Stelei,* Rosenzweig luase cunoştinţă de manuscris. Vezi „La pensée nouvelle", *op. cit.*, p. 53.

21. Într-un opuscul, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (editat de N. Glatzer), Düsseldorf, 1964 (trad. engleză: *Understanding the Sick and the Healthy, A View of World, Man and God,* New York, 1954), Rosenzweig precizează că pierderea credinței în originea divină a limbajului este cauza pierderii unei relații sănătoase cu numele și în consecință a unei orientări limpezi în existență. Fără acest „început și acest centru" totul cade în indiferența lucrurilor plasate unele lângă altele.
22. Vezi *supra*: Iehuda Halevi, p. 79 și urm.; Cabala, p. 85 și urm. Analizele lui Rosenzweig considerate sub unghiul, respectiv, al crizei umanismului și iudaismului îndată după Primul Război Mondial clarifică raportul dintre gândirea lingvistică și situația societății, ca și sensul acestei reflecții pentru înțelegerea umanului.
23. G. Scholem: *Devarim bego,* Tel Aviv, Am Oved, 1973, p. 407-425 (ebraică), trad. franc. *Franz Rosenzweig, Les cahiers de la nuit surveillée, op. cit.,* p. 31. Vezi și Jürgen Habermas, *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgesichte,* editat de Thilo Koch, Köln, 1961, p. 103. Să remarcăm totuși că în Cabala unitatea de limbaj este litera, pe când la Rosenzweig elementul constitutiv este fraza.
24. E. Lévinas, „Une pensée juive moderne" în *Franz Rosenzweig, op. cit.,* p. 66.
25. Contrar opiniilor lui Jacob Fleishmann, *Problema creștinismului în gândirea evreiască de la Mendelssohn la Rosenzweig* (ebraică), Magnès, 1964, p. 160 și urm. și Julius Guttmann, *Filosofia iudaismului* (ebraică), Mosad Bialik, Ierusalim, p. 348 și urm. Vezi dimpotrivă Mosche Schwarcz, *De la mit la Revelație* (ebraică), Hakibuț Hameuhad, Tel Aviv, 1978, p. 292.

26. Cf. A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Haga, M. Nijhoff, 1961.
27. *É.R.*, p. 99.
28. *Ibid.*, p. 95.
29. *Ibid.*, p. 133.
30. *Ibid.*, p. 99.
31. *Ibid.*, p. 349 şi 452.
32. *Ibid.*, p. 152.
33. *Ibid.*, p. 348.
34. *Ibid.*, p. 365.
35. *Ibid.*, p. 372.
36. „Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Jehuda Halevi", în *Kleinere Schriften*, Schoken, Berlin, 1937, p. 203. Trad. franc. În *L'écriture, le verbe et autres essais*, *op. cit.*, p. 156.
37. Subliniat de autor. În acelaşi text el precizează: „Mai este acesta spiritul limbii ebraice? Nu, desigur, este spiritul lui Dumnezeu. Dar turnat în vasul limbii, vasul apărut lângă mâna Creatorului. *Tora* vorbeşte limba oamenilor. Şi este limba ebraică", *L'écriture, le verbe et autres essais, op. cit.*, p. 21, 22.
38. *Ibid.*, p. 360.
39. *Ibid.*, p. 356, 357. Pentru chiar acest motiv el cere ca rugăciunile să fie recitate în ebraică: „rugăciune evreiască înseamnă rugăciune în ebraică".
40. Ladino, iudeo-franceză, iudeo-germană, idiş. Crearea dialectelor acestora grăieşte şi despre distanţa pe care o menţin evreii faţă de cultura străină înconjurătoare. Să subliniem şi faptul că majoritatea marilor opere filosofice, deseori având un caracter apologetic, au fost redactate în limbi străine: greaca (Philon), araba (Saadia, Halevi, Maimonide), germana (Mendelssohn, S.R. Hirsch), engleza (Heschel, Soloveichik).

41. „Neuhebräisch?" în *Kleinere Schriften, op. cit.*, p. 220-227. Trad. franc. „Néo-hébreu?" în *L'écriture, le verbe et autres essais, op. cit.*, p. 23-31.
42. *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevy*, Oskar Wörhrle Verlag, Konstanz, 1924.
43. *Briefe*, Schoken, Berlin, 1935, p. 247 (Scrisoare datată 1/10/1917).
44. *Kleinere Schriften, op. cit.*, p. 203. Trad. franc. *L'écriture, le verbe et autres essais, op. cit.*, p. 157.
45. „În aceasta constă arta marelui traducător: *să nu* traducă. Ci în limba nouă să creeze o limbă nouă. Cei Șaptezeci au creat o greacă ebraică, Luther – o germană biblică..." (*L'écriture, le verbe et autres essais, op. cit.*, p. 20). Concepție despre traducere apropiată celei pe care o va apăra zece ani mai târziu Heidegger. Vezi și Walter Benjamin, „Să recuperezi în limba ta proprie acest pur limbaj exilat într-o limbă străină, să-l eliberezi transpunând acest pur limbaj captiv în operă, aceasta este misiunea traducătorului" („Misiunea traducătorului" în *Mythe et Violence*, Denoel, Paris, 1971).
46. *Kleinere Schriften*, p. 202. Trad. franc. p. 156.
47. *Ibid.*, p. 141. Trad. franc. p. 55.
48. *L'écriture et le verbe*, trad. franc. p. 89.
49. Vezi *supra* p. 95 și urm.
50. *Kleinere Schriften, op. cit.*, p. 529.
51. *É.R.*, p. 181.
52. Cf. remarca lui G. Scholem: „Ceea ce Rosenzweig numește experiență, cei din vechime numeau Cabala!" („Rosenzweig et L'Étoile" în *Les cahiers de la nuit surveillée*, Paris, 1982, p. 32).
53. *Je et Tu*, partea a treia, p. 57, în *La vie en dialogue*, Aubier, Paris, 1959.

54. Martin Buber, *Éclipse de Dieu,* „Religion et philosophie", Nouvelle cité, Paris, 1987, p. 48.
55. Concepție deja enunțată de către Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistige Realitäten,* Innsbruck, 1921, care poate l-a influențat pe Buber.
56. *Kleinere Schriften, op. cit.,* p. 278. Vezi și S.H. Bergman, prefață la *Naharaim* (ebraică), Mosad Bialik, Ierusalim, 1960, p. 16.
57. *É.R.,* p. 460 (sublinierea noastră).
58. *Ibid.,* p. 461.
59. *Ibid.,* p. 136.
60. Vezi critica lui Rosenzweig la *Je et Tu* în Martin Buber, *Briefwechsel aus siebenjahrzehten* (Corespondență), ed. Schneider, Heidelberg, 1972-1975, vol. 2, p. 124-138.
61. Mordehai Martin Buber, *Darko șel mikra* (Stilul Scripturii, ebraică), Bialik, Ierusalim, 1965, p. 58.
62. *Kleinere Schriften, op. cit.,* p. 106-298, „Die Bauleute", datat 1923.
63. *Je et Tu,* Aubier, Paris, 1969, p. 67.

BCU IAȘI CENTRALA UNIVERSITARĂ LIBRARY

Capitolul XI

Discurs religios și limbaj al eticii

Filosofia lui Emmanuel Lévinas

Înțelepciune evreiască și înțelepciune greacă

Critica autonomiei și dezvoltarea gândirii asupra dialogului au făcut să se nască în istoria spirituală și intelectuală a Occidentului o suspiciune privind proiectul global al filosofiei, după care totul este perfect cognoscibil. Întreg realul este rațional, funciar logic, și numai raționalul este real. Dar acest sfârșit sau mai degrabă această criză a filosofiei, recunoașterea necuviinței sale, „de parcă limbajul nu ar avea alt secret decât cel pe care i-l aduce tradiția greacă și nici un alt izvor al sensului"[1], sunt contemporane și cu indicibilele orori de la Auschwitz, și cu mutilarea omului în tragedia exterminării iudaismului european. Presimțind aceste primejdii, apoi îndată după catastrofă, „supraviețuitor al istoriei universale", în ciuda conștiinței limpezi a unicității acestei persecuții și a singularității acestui destin, ca și al eșecului filosofiei în a evita barbaria[2], Emmanuel Lévinas (1906-1995) continuă totuși să filosofeze. El se încăpățânează „să enunțe ca un grec principiile pe care Grecia le ignora"[3]. Într-adevăr, el socotește cele două înțelepciuni, în vocația lor specifică – ebraică și greacă, *Biblia* și filosofii –, ca fiind egal necesare aventurii spiritului, căutării unui sens al

omenescului. A filosofa, dar a filosofa în alt fel, acceptând un izvor al gândirii altul decât raţiunea filosofică. Proiect diferit de cel al lui Philon din Alexandria sau al lui Maimonide, ca şi de scurta perioadă filosofică evreiască medievală, care, într-un spirit de conciliere, tindea mai curând să degajeze implicaţiile filosofice ale afirmaţiilor biblice sau ale apologurilor talmudice decât să bulverseze conceptualitatea şi discursul universalizabile ale logosului grec[4]. De unde împărţirea operei sale în scrieri esenţialmente filosofice şi în texte inspirate de interogarea „masivului ebraic" privind iudaismul, viziunea şi cultura lui. Fără îndoială, pot fi şi trebuie stabilite conexiuni esenţiale între aceste două tradiţii spirituale, care, la Lévinas, se completează şi vizează identic, printr-un discurs universal comunicabil, să prezinte şi să elucideze mărturia de o exigenţă nemăsurată a eticului în care se produce Infinitul:

> două momente distincte, dar solidare ale acestui proces spiritual unic care este *abordarea* transcendenţei[5].

De altfel, scrierile sale, influenţate într-o primă etapă de Husserl şi de metoda fenomenologică a lui Heidegger, nu vizează nici un moment să elaboreze o filosofie a iudaismului; *descoperind existenţa*[6], ele deschid calea spre o dimensiune centrală a filosofiei moderne. Dar în cursul dezvoltării lor şi al redactării lucrărilor majore, *Totalitate şi infinit, Altfel decât a fi, Umanismul celuilalt om,* temele reţinute şi

terminologia singulară care le definește, ca și trăsăturile proeminente ale gândirii nu pot fi înțelese decât pornindu-se de la o învățătură pre-filosofică luată, în esență, din viață și din Scripturile iudaismului.

Totodată trebuie să constatăm că în „scrierile filosofice" această solidaritate nu este subliniată în mod explicit și în general nu se manifestă decât prin aluzii discrete. În schimb, în „scrierile iudaice", Lévinas nu ezită să vorbească despre „iudaismul autentic", pe care-l definește categoric prin „excelența sa intelectuală" și declară fără reținere că „iudaismul se simte extrem de aproape de Occident, vreau să zic de filosofie"[7]. Despre ce iudaism este vorba și despre ce filosofie? Dacă autorul pare a voi să scape de „sfâșierea profundă a unei lumi legate în același timp de filosofi și de profeți"[8], nouă ne lasă impresia că o ambiguitate influențează obstinația sa de a nu se mulțumi cu o reflecție inspirată numai de iudaism, pentru a exprima în limbaj filosofic o gândire care îi rezistă, și că, în ultimă analiză, „traducerea" sa, deși păstrând o proximitate remarcabilă față de schema originalului, nu reține puternica intensitate a integralității mesajului acestuia. Subzistă o ambivalență. Grija sa permanentă de a reduce intențiile ultime ale vieții religioase celei mai înalte la etică[9] – termen împrumutat din vocabularul filosofic grecesc! – îl împiedică poate să se intereseze pozitiv de tot ceea ce, în bogata tradiție istorică reală a iudaismului, invită nu la o suspendare, ci la un dincolo de etică. Un dincolo care nu implică numai o aspirație la

sfințenie, ci pretinde și luarea în serios a *evenimentelor* – exterioare gândirii umane – care continuă ca și în trecut să marcheze în mod semnificativ istoria sfântă a unui *popor* cu un destin atât de singular[10]. Nu doar subiectivare a evenimentului citirii textului, ci, simultan, participare la existența concretă și la devenirea colectivă a națiunii, *hic et nunc*. În orice caz, o atracție indiscutabilă către abstracție îl determină pe Lévinas să mlădieze noțiuni inspirate de ceea ce s-ar putea numi o experiență sau o teologie biblice către un umanism imanent: în omenesc, fie acesta și al celuilalt om, decelează el, paradoxal, sensul divinului. „Umanitatea omului înțeleasă ca teologie"[11]. Aici, în relația cu figura semenului, „apare ideea de Dumnezeu"[12]! Nici aceasta nu înseamnă a diviniza, nu odiosul eu omenesc, firește, ci nesăbuitul tu omenesc[13]?

După cum vom vedea mai departe, punctul critic de fixare a ambiguității filosofiei lui Lévinas rezidă în concepția lui asupra noțiunii de transcendență, de unde pornește totul. Punct în legătură cu care am recunoscut o divergență însemnată între teologia lui Rosenzweig și gândirea dialogică a lui Buber și în jurul căruia se produce orientarea filosofică a lui Lévinas. El își propune să precizeze caracterul eminamente etic al relației cu aproapele (considerată ca fiind problema centrală a existenței) și transcendența pe care ea o desfășoară. Or, nodul intrigii către care converg toate temele acestei problematici explorate de Lévinas, care-i structurează poate cel mai bine întrebarea

fundamentală, fără a fi pentru aceasta motivul dominant al acesteia, este cel al limbajului[14]. Este, de asemenea, ni se pare, una din temele în care referirile implicite la iudaism subiacente dezvoltării propriu-zis filosofice transpar destul de limpede și în care, drept urmare, ambiguitățile pe care le prezintă tezele lui Lévinas se lasă cel mai lesne surprinse. Putem constata o dată în plus că o confruntare de orice natură – coexistență sau conflict, dialog sau contestare – între civilizația și cultura națiunilor, înțelepciune greacă, și cultura și destinul evreiești, înțelepciune ebraică, face să apară inexorabil o întrebare asupra esenței limbajului, șiretenie ori sinceritate, și asupra definiției limbajului transcendenței, al conținutului de sfințenie al limbii sfinte. Problema limbajului, ducând la tratarea semnificației omului ca persoană vie care vorbește, trimite astfel de la bun început, pentru un filosof evreu, după Auschwitz, la întrebarea asupra sensului acestei dimensiuni aparte a umanului care este ființa evreului. În lumina acestei întrebări am dori să examinăm felul foarte particular al lui Lévinas de a pune problema comunicării, modul său de a înțelege limbajul și practica ce derivă din ele.

Examinare critică a filosofiilor dialogului

În afară de influența descrierilor fenomenologice și a meditației heideggeriene asupra esenței

originare a limbajului, de remarcile lui Gabriel Marcel, reflecțiile lui Lévinas asupra dialogului se situează în prelungirea analizelor lui Rosenzweig și a operei lui Martin Buber, orientându-se totuși într-o direcție diferită. Dacă atenția lui Heidegger se îndreaptă aproape exclusiv asupra limbii și a rezonanței cuvintelor, Lévinas privilegiază rostirea, faptul de a se adresa unui interlocutor, a cărui prezență este mereu invocată, și de a institui, prin cuvânt, un raport de egalitate cu aproapele.

Din *Steaua Izbăvirii*, „prea adesea prezentă pentru a fi citată", el va reține mai ales mișcarea generală a gândirii, insistând mai puțin asupra conținutului doctrinar al tezelor prezentate decât asupra perspectivelor pe care acestea le deschid. El le va dezvolta, asigurându-le un cadru mai larg, o însemnătate mai generală, subliniind în mod special semnificația lor pentru omenesc. Astfel, el susține cu putere contestarea totalității angajate, împotriva filosofiei hegeliene, și propune să i se substituie ideea unei separații rezistente la orice sinteză care conduce la imposibilitatea de a realiza o conciliere între ființe. „Relația care leagă multiplicitatea nu umple prăpastia separației: ea o confirmă"[15]. Vorbirea instituie acea „legătură fără legătură" care trece obstacolele de netrecut într-o proximitate care nu anulează diferența ireductibilă: limbajul ține de ordinea spirituală și de etică. Ruptura cu filosofiile totalității îl determină pe Lévinas să gândească semnificația etică a diferenței, să analizeze relația frontală cu celălalt om, păstrându-i semnificația divină.

> Etica începe prin acel Eu-Tu al dialogului în măsura în care acest Eu-Tu semnifică prețuirea omului celălalt sau, încă mai exact, în măsura în care, în imediatul relației cu omul celălalt – și fără a recurge la un principiu general oarecare – se desemnează numai o semnificație ca prețuirea [...].
>
> Modul în care Dumnezeu capătă sens în Eu-Tu pentru a deveni vocabulă a limbajului invită la o nouă reflecție[16].

Fără îndoială, în aceste rânduri se regăsește ecoul concepțiilor lui Buber, dar și o invitație de a duce reflecția critică dincolo de descrierile sale, a căror bogăție, de altminteri, Lévinas o recunoaște[17]. În tentativa lui Buber el apreciază locul privilegiat ce se acordă relației interumane, ca și caracterul originar și ireductibil al termenului fundamental Eu-Tu. Înalt semnificativă [este] iarăși păstrarea, în întâlnirea Eu-Tu, fără de care Eu nu poate să existe, a alterității radicale a lui Tu, socotit cuvânt care pretinde un *răspuns*. Ființa nu este conștiință de sine, ci relație cu celălalt, cu aproapele. Comunicarea este condiția limbajului. Așadar stabilirea unui dialog în care ar vrea să vadă, mai degrabă decât un schimb convențional sau prietenesc de cuvinte, o poziție de *responsabilitate*, care ar exprima esența însăși a limbajului. Tot așa, el nu pierde ocazia de a se mira, în descrierile din *Eu și Tu*, de formalismul pur al acestei întâlniri, „fulgurație de clipe fără continuitate", de caracterul nedeterminant al elementelor etice, deoarece după Buber ea este posibilă și față de lucruri! Dacă există o măsură comună între relația cu lucrurile și relația

cu omul, „responsabilitatea pe care am observat-o la baza limbajului nu va căpăta niciodată un sens strict etic". În locul acestui contact vid, mereu de reînnoit, care culminează într-un spiritualism angelic, în locul acestei concepții „care se crede filosofie a dialogului"[18], Lévinas discerne în accesul la alteritatea aproapelui, în concretul distanței absolute, refractară la orice sinteză, o deschidere către o transcendență, temă centrală care animă mișcarea generală a gândirii sale.

Filosofiile moderne ale dialogului, și în particular aceea a lui Martin Buber, nu răspund acestei exigențe: ele nu iau în seamă depășirea care se produce în confruntarea cu celălalt om, ele nu acordă atenție principiului exterior care dă acces la absolut. Confruntare care pentru Lévinas constituie transcendența, definește cuvântul și a cărei pierdere provoacă degradarea „limbajului pur"[19].

> Limbajul nu ar exista pentru a exprima stările de conștiință; el ar fi evenimentul spiritual fără pereche al transcendenței și al socialității la care orice efort de exprimare – orice voință de comunicare a unui conținut gândit – se referă deja[20].

Pentru Lévinas, dialogul nu este esențialmente un mod de comunicare, el capătă o semnificație mult mai generală ca mod originar al transcendenței. Desigur, el acceptă să-i sublinieze aspectul antropologic și teologic, dar pentru a-i evidenția dimensiunea etică de care este legat fundamental autorul lui *Altfel decât a fi*[21].

Pornind de la izvoarele inspirației sale, orientarea gândirii lui Lévinas se prezintă astfel foarte limpede: a reflecta la esența diferenței. Problemele ridicate de chestionarea ei converg spre degajarea unui nivel în care omenescul se prezintă ca locul de deschidere a ființei. Este nivelul etic al interumanului, pe care ni-l apropiem tocmai prin etica dialogului, locul în care se afirmă răspunderea pentru aproapele, în care insesizabilul capătă sens, iar limbajul, împlinind o mișcare dincolo de ființă, își dezvăluie esența.

Transcendență și limbaj: infinitul în finit

Fără îndoială că în contrast față de Buber, care insistă atât de mult pe reciprocitatea și reversibilitatea termenilor, subliniază Lévinas cu vigoare – aspect principal pentru gândirea lui – inegalitatea în raportul cu celălalt om și pune accentul apăsat pe caracterul *esențialmente* asimetric al acestei relații. Ea presupune între termeni o diferență absolută de nivel. A consimți la familiaritatea comunicării poate duce la uitarea sensului alterității, la atenuarea încărcăturii de responsabilitate pe care o implică aceasta. Dualitate ireductibilă la fuziune, care persistă până și în dragoste.

> Trebuie să existe raport cu Transcendența ca atare. Nu trebuie ca raportul să facă Transcendența să-și piardă stranietatea care aparține Maiestății sale.

Acceptarea faptului că dualitatea este ireductibilă nu este semnul unui eşec, ci subliniază singularitatea fiecăruia, caracterul inaccesibil al semenului. Exterioritatea – „divinitatea exteriorităţii" – în care aproapele şi-ar arăta chipul ar fi o punere în discuţie a lui Eu, o întrerupere a fluxului natural şi arbitrar al libertăţii sale, care ar marca în acelaşi timp dimensiunea infinită a responsabilităţii unice şi incomparabile a acestuia din urmă. Cuvântul ar proveni din această diferenţă absolută din care se naşte conştiinţa:

> Punerea în discuţie a lui Eu, coextensivă manifestării Aproapelui în chip – *noi o numim limbaj*[22].

Aproapele se va situa în mod absolut mai presus de Eu într-o relaţie din care se sustrage şi de aceea dialogul angajat cu el printr-un cuvânt care este deja un răspuns, o responsabilitate, se prezintă în imperativul staturii sale ca o ruptură a imanenţei, o destructurare pornind de la care Dumnezeu ar putea, după formula lui Lévinas, să-i apară în spirit, iar cuvântul Dumnezeu să-şi facă intrarea în limbaj. Referindu-se la Platon, el precizează:

> Discursul este discurs cu Dumnezeu, şi nu cu egalii[23].

Deschiderea către celălalt care se desfăşoară în discurs devine, în şi prin cuvânt, locul originar al bunului-simţ, piatra unghiulară a acelui „a gândi altfel" ce revelează esenţa etică a spiritului şi întemeiază etica drept primă filosofie. Se observă în

ce fel problema statutului vorbirii constituie o temă subiacentă ansamblului acestei opere, limbajul fiind izvorul sensului etic pe care-l pretinde transcendența[24]. Prin urmare transcendența, problemă esențială pentru autor, nu poate fi înțeleasă decât pornindu-se de la limbaj, a cărui problematică este ea însăși strâns legată de asimetria etică a relației de proximitate cu aproapele, de ireversibilitatea ei.

> Responsabilitatea pentru aproapele este tocmai o Rostire dinaintea oricărui rostit[25*].

Această Rostire pre-originară, „comunicare, firește, dar ca o condiție a oricărei comunicări", va deveni în mod concret cuvânt oral, prezent, vigilent, destinat audiției și propus aproapelui. Semnul încremenit și îngrădit al scriiturii, lipsit de iruperea continuă, mereu înnoită a cuvântului viu, este un mod de expresie împins în planul al doilea, în anonimat și în impersonalitatea trecutului. Limbajul anterior oricărui Rostit, oricărei tematizări, precedând constituirea oricărui sistem de semne, pe care Rosenzweig îl numește Revelație[26], după Lévinas poate fi învățat în orice limbă. Evident, el nu s-ar putea „interpreta cu pornire de la un sistem de semne la care se reduce o limbă"[27]: el vine din afară și se instalează în cel care-l primește. „Moment ireductibil al discursului suscitat în esență prin epifania chipului", el vestește acel dincolo de ființă. Transcendență și interioritate, transcendență

---

* În original, aici și mai departe: *le Dire* și *le Dit* (n.tr.).

în imanență constituie structura originară a limbajului. Afirmații insolite, care-l fac până și pe autor să se întrebe: „Poate fi ceva mai ciudat decât o experiență a exteriorului absolut, atât de contradictoriu în termeni ca o experiență heteronomă?"[28].

Pentru a descrie această vestire, această *incursiune* în lumea de dincolo, acest „nod paradoxal", Lévinas face referire la analiza carteziană din A Treia Meditație a pozitivității ideii de Infinit *pusă* în noi, depășind finitudinea celui care o gândește. „Gândind infinitul, dintr-odată eul gândește mai mult decât gândește"[29]: el descoperă o relație cu exteriorul fără ca această exterioritate să poată fi integrată. Această schemă, din care nu vrea să rețină – remarcă importantă[30] – decât schița formală asupra poziției Infinitului, Lévinas o aplică legăturii cu Aproapele și în mod special limbajului:

> [Infinitul] mă privește și mă impresoară vorbindu-mi prin gura mea. Nu este un miracol psihologic, ci modul în care Infinitul *se petrece*, semnificând prin cel căruia îi semnifică[31].

Pătrunderea paradoxală a infinitului în finit se împlinește prin limbaj, deoarece cuvântul stabilește un asemenea raport că finitul rămâne în ființa sa proprie, fără a se absorbi în ceea ce-i rezistă, iar alteritatea Celuilalt nu se resoarbe în această întâlnire. Loc al umanului în care infinitul se contractă în finit lăsându-și în el urma, îl afectează, fără să se denatureze în el.

Această concepție se bazează pe separația stabilită în cuvânt între *Rostire* și *Rostit*, care ar ține de două ordini cu totul distincte, ar îndeplini două funcții independente, chiar dacă apoi, ca urmare, al doilea păstrează, într-o măsură sau alta, firește, urma celui dintâi.

> Rostirea și Rostitul nu se pot egala. Căci rostindu-se Rostirea sparge clipă de clipă limitele celor ce spune și aruncă în aer totalitatea pe care o cuprinde[32].

Rostirea – limbajul dinaintea limbii – ar fi, după formulele avansate de Lévinas și dintre care unele par împrumutate unui vocabular religios, limbaj pur, sinceritate totală, mărturie a gloriei Infinitului, transparență fără opacitate. În schimb Rostitul, instituit și risipit în vorbe, ar fi compromis prin ordinea mundană și ar comporta întotdeauna o anume ambiguitate. În el se va recunoaște limbajul sursă a vorbirii în măsura în care acesta va păstra în cuprinsul său tematic sensul Celuilalt, grija față de semen, atribuirea responsabilității[33]. Una dintre modalitățile limbajului care păstrează transcendența constă în abordarea Celuilalt printr-un nume propriu. Se stabilește astfel „o relație ireductibilă la cunoașterea care tematizează, sau definește, sau sintetizează"[34], afirmându-se singularitatea unică a celui care ne stă înainte și pe care nu l-ar putea desemna nici un concept. În acest sens Lévinas poate scrie:

Limbajul este faptul că întotdeauna se proferă un singur cuvânt: Dumnezeu[35],

limbaj pe care omul are vocația de a-l reține, dar pe care niciun spus nu l-ar putea exprima, probabil, fără să-i reducă absolutitatea, fără să-i restrângă universalitatea.

Invers, Rostitul ar putea fi limbajul impersonalității atunci când, în loc să facă față, individul, eliberându-se din relația de responsabilitate, se retrage în el însuși și se înrădăcinează în mundanitatea lumii. El poate chiar, atunci când încearcă să supună libertatea celuilalt prin tandrețe sau prin amenințare, prin elocvență sau propagandă – trădare, contaminare –, să devină termen de violență sau de viclenie.

În esență, limbajul constă așadar, pentru Lévinas, în apropierea celuilalt, în căutarea unui contact, în evenimentul etic al unei mișcări fără întoarcere pentru celălalt, care nu presupune nici transmiterea unui mesaj, nici enunțarea vreunei propoziții: simplu semn de fraternitate care transcende umanul, invocație[36]. Funcția logică, de altfel indispensabilă, cea a gândirii coerente a logosului menit să ne lămurească asupra adevărului lucrurilor și să-l transmită, se va exprima prin Rostit. Se înțelege că ea poate sau trebuie s-o facă în orice limbă.

Aceste considerații, dezvoltate explicit în cadrul și în vocabularul filosofiei și al istoriei sale, corespund totuși în același timp modului în care gândește Lévinas că iudaismul, cel din Scripturi și din interpretările lor, concepe umanul. El își

propune poate, sub influența a ceea ce afirmă că a caracterizat demersul lui Rosenzweig, să aducă un răspuns evreiesc problemelor universale. Etica socotită filosofie primă ar întâlni astfel esența unui iudaism care predă învățătura unei transcendențe *reale*, a cărei alteritate radicală, departe de a aduce atingere libertății, dimpotrivă, o întemeiază. În ciuda divizării în publicații direct evreiești și lucrări având un caracter propriu-zis filosofic, o convergență de fond cu privire la temele dominante și o exigență comună ar anima identic și ar lega cei doi versanți ai operei.

Fără nici o îndoială, situația existențială a poporului evreu, „ireala realitate a oamenilor persecutați în istoria cotidiană a lumii", decăderea lumii după tragedia nazismului și minciuna stalinismului, univers anonim, impersonal, univers fără limbaj, care-l incită pe filosof să denunțe această lume fără cuvânt, este ceea ce caracterizează Occidentul întreg: „De la Socrate la Hegel, el mergea spre idealul limbajului, în care cuvântul nu contează decât prin ordinea eternă pe care o readuce conștiinței"[37]. În opoziție cu această generalitate abstractă, „vorbirea vorbește" *(die Sprache spricht)*[38], el încearcă să redescopere omul care vorbește, punându-se garant pentru rostirea lui, și se întreabă care ar putea fi sursa posibilă a unui discurs

> care începe *în mod absolut* în cel care-l ține și se duce către un altul *absolut* separat.

Există oare un alt izvor al rezonabilului decât cel al raționalității grecești, care s-a dovedit incapabilă să pună stavilă barbariei? Sinceritatea totală a unui cuvânt adevărat, pe care-l califică drept profetic, care nu s-ar afla în semnele mute ale vorbelor, ci în ce ascund ele, el o descoperă în abordarea evreiască – aptă să gândească până la capăt alteritatea Celuilalt – urcând, dincolo de limbă, până la primul, cel mai vechi dintre limbaje. *Biblia* ebraică este unul dintre izvoarele profunde din care provine gândirea lui. În acest model de excelență, indispensabil trezirii conștiinței și esențial pentru gândire, el află că umanul se vădește prin transcendență, că eu înseamnă „iată-mă" – „trimite-mă"[39] și că imperativele Legii predicând urmărirea neobosită a dreptății privesc mai cu seamă socialul și moralul.

> *Relația etică* va apărea în iudaism ca relație excepțională: prin ea contactul cu o ființă exterioară, în loc să compromită suveranitatea umană, o instituie și o investește[40].

Obligația imperativă față de străin, de văduvă și de orfan – cei slabi și abandonații Istoriei – pune în evidență spiritul general al Cărții: ea invită la o relație lipsită de exercitarea vreunei puteri; ea subliniază cu forță primordialitatea responsabilității nelimitate față de aproapele. Referințele biblice explicite sau aluzive nu au, desigur, în aceste analize nici funcția, nici autoritatea unei mărturii cu pornire de la un cuvânt revelat, ci denotă o tradiție și o experiență cărora li se alătură autorul.

Conlocuirea justificată prin mișcarea către celălalt este de esență evreiască[41].

scrie el, afirmând în continuare că *Tora* orală degajă din *Tora* scrisă „simțul etic ca ultimă inteligibilitate a umanului și chiar a cosmicului". Dimensiunea dominantă a prescriptivului în tradiția ebraică, structura transcendenței Revelației, noțiunea de creațiune care plasează omul ca ființă creată depinzând de un Altul[42], cea de alegere ca unicitate a subiectului responsabil, i-au oferit modelul pentru conceperea unei heteronomii susceptibile să impună o limită libertății arbitrare și ucigașe a unui eu luptând suveran pentru perseverența sa în ființă. El a recurs la etică și la ireductibila responsabilitate față de celălalt pentru a lămuri și justifica, după concepția lui, această deschidere a Aceluiași de către Celălalt, despre care depune mărturie „limbajul profetic" – limbajul Revelației"[43]. Afirmația că Revelarea lui Dumnezeu invizibilul se face prin Cuvânt, „locul în care oamenii se află în raport cu ceea ce exclude orice raport", nu este oare, de fapt, una dintre învățăturile monoteismului? Se poate considera că, referindu-se implicit la această însemnată lecție biblică, Lévinas acordă limbajului, ca revelație a aproapelui, un rol excepțional, a cărui bogată semnificație pentru înțelegerea omului și exercițiul gândirii o dezvoltă în cursul operei sale[44]. În orice caz, acesta este sensul în care interpretează el principiul talmudic „*Tora* vorbește limbajul oamenilor", admițând că „Rostirea lui Dumnezeu poate fi cuprinsă în

vorbirea de care uzează, între ele, ființele create" – contracție a Infinitului în finit, „ca în acord cu ideea de Dumnezeu a lui Descartes"[45].

Această viziune pur etică a iudaismului, pe de o parte, și prezentarea limbajului conceput în esența lui ca izvor de semnificabilitate, pe de altă parte, corespund cu siguranță demersului filosofic al lui Lévinas, atent să definească problema transcendenței. Ele permit să se desprindă unitatea subiacentă a celor doi versanți ai operei. Se poate întreba totuși în ce măsură exprimă ele efectiv toate forțele vii ale învățăturii tradiționale a unei doctrine a cărei dimensiune strict religioasă nu poate fi ignorată. Se mai pot ridica întrebări cu privire la poziția privilegiată a aproapelui și la caracterul neinteligibil al celuilalt, necunoscut, care va fi mereu superior eului și-i va atribui o răspundere nelimitată. Până la examinarea acestor probleme, ni se pare oportun să precizăm, în perspectiva anchetei noastre asupra definiției și naturii „limbii sfinte", raportul de corelare dintre Rostire și Rostit, limbaj și limbă, și să examinăm implicațiile acestor analize asupra concepției hermeneuticii.

Limbaj și limbă

Diferențierea dintre Rostire și Rostit evidențiază limpede sensul demersului lui Lévinas: sublinierea funcției transcendentale a limbajului. Demers filosofic, și nu lingvistic. Reflecțiile sale privesc în esență Rostirea ca o condiție primă a

oricărei comunicări: pentru el Rostitul nu contează ca Rostirea. Anterioară semnelor verbale, Rostirea se prezintă ca spargere a identității eului, surprins de ceea ce îl inspiră. Ea „nu este un limbaj bâlbâit ca expresia unui mut sau discursul străinului zăvorât în limba sa maternă. [Rostirea] este *extrema tensiune a limbajului,* acel pentru-celălalt din proximitate"[46]. Mai curând decât un act de rostire produs de subiect, Rostirea este energia, suflul viu care animă cuvântul în măsura în care stabilește o relație cu aproapele. Ca prezentare înaintea aproapelui, subiectivitate pasivă și referire la infinit, s-ar putea, după expresia folosită de Lévinas, evoca ideea unei „Rostiri fără rostit". Formulă ambiguă și paradoxală, căci dacă este adevărat, cum am subliniat mai sus, că nici un Rostit nu ar putea să redea transcendența fără s-o integreze în ordinul existenților, atunci rezultă că Rostirea instaurează o mișcare dinamică ce se extinde și încearcă să lărgească zona de responsabilitate, lăsând infinitul să semnifice în Rostit, menținând activ raportul de alteritate. Filosoful subliniază puternic structura bipolară a limbajului și îngustarea acestuia din urmă în gândire, dar nu este foarte explicit nici cu privire la distanța care rămâne între ele, nici cu privire la punctul lor de convergență[47]. Efortul său de analiză se concentrează cu prioritate asupra limbajului ca Rostire, mărturie a infinitului; el nu se interesează decât în treacăt de Rostit ca mod al tematizării[48]. Demersul său, spre deosebire de al lui Heidegger, se raportează mult mai mult la limbaj decât la limbă. Discursul Rostitului se exprimă

printr-un sistem de semne care are drept funcție ca, numind elementele, să organizeze opera de cunoaștere și să-i asigure transmiterea. Instrument lingvistic ce-și propune să înfățișeze ordinea imanentă a lucrurilor, el definește, într-o dimensiune orizontală, o anume participare la existență, la cosmos, la o cultură, la un univers în devenire. Cuvintele, „elemente ale unui vocabular istoricește constituit", sunt o producție umană și contribuie la instaurarea unei ordini obiective. Din această perspectivă toate limbile sunt egale din punct de vedere semantic, iar traducerea literală, conformă bunului-simț, permite, dacă sunt evitate anumite ambiguități, trecerea de la una la alta – traducere care manifestă astfel universalitatea logosului, discursul universal. Aici, nimic incomunicabil, nici o noțiune, nici o vocabulă, fără absolut nici o asemănare. În această privință tradiția evreiască ne vorbește despre șaptezeci de popoare și simultan despre șaptezeci de limbi susceptibile a face să răsune toate modalitățile cuvântului, de la cel mai barbar la cel mai blând, de la cel mai mincinos la cel mai autentic[49]. Comentând pasajul talmudic în care se vorbește despre traducerea Bibliei în greceşte[50], Lévinas confirmă teza posibilității unei asemenea traduceri, acordând chiar limbii grecești un privilegiu față de altele: ea ar fi, după cum o sugerează deja *Tora* conform exegezei *Midrașului*, eminamente frumoasă și s-ar distinge prin eleganța stilului și mai ales prin claritatea expresiei[51]. După el, socotind un „miracol" concordanța celor șaptezeci și doi de traducători ai

Pentateuhului lucrând fără să comunice între dânșii, *Talmudul* ar legitima „această alianță dintre *Biblia* ebraică și cea grecească". Fără îndoială, textul talmudic menține obligația învățării ebraicii și marchează hotărât limitele acestei „asimilări" enumerând cele cincisprezece versete „corectate" de traducători și, iarăși fără îndoială, aceste modificări pot fi înțelese ca indicând un domeniu intraductibil, pentru Lévinas totuși nu este mai puțin valabilă necesitatea de a ști să rostești sau de a încerca să rostești *Tora* și în grecește. El interpretează „corecturile" nu ca pe o dovadă a imposibilității traducerii integrale, ci ca pe niște „inexactități benigne", admise de fapt cu scopul de a nu suscita neînțelegeri care ar putea să aducă atingere valorii unei opere „care-și păstrează totuși în grecește autenticitatea"[52]. Este foarte adevărat că în mai multe rânduri *Talmudul* se pronunță cu severitate împotriva înțelepciunii grecești și că stabilește o distincție limpede între înțelepciunea greacă, pe care o recuză, și limba greacă, pe care o apreciază. În ciuda acestor rezerve explicite, Lévinas trece pe nesimțite de la limbă – vocabular și gramatică – la limba greacă în calitate de limbaj filosofic. El o apreciază ca expresie a unei înțelepciuni care are grija ordinii și a măsurii, a progresiei, a inteligibilității și mai ales ca limbaj care demistifică și demitizează, indispensabilă, cum am văzut, în același fel ca înțelepciunea ebraică aventurii spiritului.

În ce ne privește, vom constata că pentru filosof înțelepciunea biblică, înțeleasă în principal

ca o etică, nu este legată în nici un fel de caracterele ebraice ale originalului, caractere pe care *Talmudul* le desemnează semnificativ ca formând „corpul textului". Forma culturală concretă și singulară a lui Israel – în speță, limba și scriitura ebraice – nu este cerută decât pentru obiectele de cult, dar nu este indispensabilă pentru a-și manifesta realitatea spirituală, care ține de o ordine universală.

Pe de altă parte, cu toate că limbajul grecesc al filosofiei este politic în fond, instrument al vicleniei și dominației, limbaj al ființei și al imanenței, iar din acest punct de vedere se opune cu desăvârșire limbajului biblic, îndreptat spre un celălalt al heteronomiei, inspirat de transcendență, Lévinas nu renunță să tenteze punerea lor în concordanță, în ciuda ambiguității pe care o naște această încercare și a diferențelor de sens pe care le recunoaște de bunăvoie. Ceea ce apare ca o concesie în textul *Talmudului* este prezentat de către filosof, dornic să reabiliteze filosofia, ca un ideal.

> Două aventuri prin care trece Scriptura la lectură, două aventuri la fel de necesare.
>
> În lectura evreiască, inteligibilul se conturează cu pornire de la o experiență spirituală sau de la o vorbă mereu trecută deja, cu pornire de la o tradiție în care transmitere și înnoire merg întotdeauna împreună. *Lectură a unui spirit nicicând neprevenit*... Ea rămâne secretul unei creativități și al unei eterne reinițieri de noutăți care, probabil, este urma inefabilă a unei gândiri marcate de Revelație. Pe de altă parte, lectura greacă – a cărților și a lucrurilor –, inteligență a unui spirit miraculos de neprevenit, datorită căreia

simbolurile încearcă să se descifreze şi cel puţin să se rostească limpede... Două aventuri inseparabile[53].

Acest principiu stă la baza hermeneuticii pe care Lévinas o consideră ca făcând parte integrantă din Revelaţie: întoarcerea la sensul textului, care nu poate fi depăşit, şi totodată încercarea de a-i degaja semnificaţia universală. Revelaţie care trebuie înţeleasă, ni se pare, nu în sensul specific al revelaţiei sinaitice, eveniment prin care Dumnezeu intră în lume, ci ca pe conştiinţa, inspiraţia ideii unei responsabilităţi universale pentru toţi, comandată de chipul aproapelui. În consecinţă ea se poate dezvălui în orice limbă pentru care va fi vorba de „a deştepta în Rostit Rostirea care se absoarbe în el şi care intră, absorbită astfel, în istoria pe care o impune Rostitul"[54]. Muncă de interpretare care îmbracă o semnificaţie cvasireligioasă: readucerea gândirii la Rostire. Astfel, marile opere literare din toate limbile se pretează şi chiar invită la exegeză: prin ele vorbeşte sau gângăveşte, la diverse niveluri, chipul uman. Textele şi cărţile care au drept conţinut esenţial o exigenţă etică nelimitată, cele din Cartea Cărţilor, poartă, indiscutabil, în structura lor extraordinară, o mărturie a Infinitului care se cere scos la iveală. Mărturie care trebuie culeasă de fiecare individ în propria-i identitate, pentru a reanima suflul de criză şi de punere în discuţie anemiat în conjuncţia semnelor şi în simbolismul metaforelor mereu alcătuite cu trimitere la realităţile lumii.

Nu vom analiza aici detaliile acestei metodologii. Să subliniem totuşi câteva principii

care țin în mod special de concepția asupra limbajului. Viața inepuizabilă a sensului care se degajă din structura și stilul Cărții se manifestă prin multilateralitatea de semnificații ale vocabulelor și polisemia textului. Nici un Rostit nu va epuiza vreodată bogăția Rostirii, dar de la Rostit începând trebuie să fie efectuată indispensabila cercetare exegetică. Hermeneutica deci constă în a „solicita" textul în funcție de totalitatea contextului[55], admițând o pluralitate a interpretărilor posibile, care atestă și se prezintă ca urma unei indicibile transcendențe. Efort de elucidare neterminat și parțial, grăitor prin chiar deschiderea lui și deci proces mereu de reluat. Cu alte cuvinte, Rostitul se cere depășit fără încetare, trebuie trecut dincolo de ceea ce a fost exprimat și gândit: să contemplăm litera, dar să nu ne oprim la literă, nici, mai mult decât evident, la nici o „aritmetică teologică"[56]. Metodă care nu respinge nici filologia, nici analiza istorică, dar nu le socotește capabile să redea sensul ultim al textului. Pentru a te apropia de el trebuie să li se smulgă cuvintelor „secretul pe care timpul și convențiile îl acoperă cu sedimentele lor de îndată ce aceste cuvinte sunt expuse aerului liber al istoriei. Trebuie, lustruindu-le, să înlăturăm stratul acesta care le alterează"[57]. Respingerea „sacrului infiltrându-se în lume" se aplică și geniului limbii: nu limbă sacră, ci limbă a sfințeniei, degajare a sensului etic ca ultimă inteligibilitate[58]. La nivelul acesta, „rostirea și reprezentările sale sunt transpozabile într-un alt limbaj și în alte concepte. Probabil că tocmai în această transpunere are loc

interpretarea"[59]. Lucrare exegetică pentru a decanta opacitatea metaforelor şi ambiguităţile retoricii, pentru a scoate la iveală sensul etic pe care-l ascund. Pentru filosof, *unica* semnificaţie a conceptelor teologice rezidă în semnificaţia etică pe care o cuprind. Astfel stând lucrurile, el se străduieşte în special să vorbească despre Dumnezeu într-un mod rezonabil, idee care excede orice tematizare, căci

> limbajul teologic distruge situaţia religioasă a transcendenţei [...]. Limbajul privindu-l pe Dumnezeu sună fals ori devine mitic, adică nu poate fi nicicând luat literal[60].

Numele lui Dumnezeu menţionate în *Biblie* nu capătă sens decât pornindu-se de la situaţiile concrete şi subiective ale celor care le invocă. Exegeză contrară logosului univoc al teologilor, care serveşte ca teren de zbor pentru exerciţiul raţiunii, condiţie a desfăşurării sensului, proces prin care transcendentul afectează cu adevărat spiritul, păstrându-şi în acelaşi timp absoluitatea. Această posibilitate sugerată de textele talmudice poate, conform autorului, fi gândită filosofic, „adică independent de autoritatea Scripturii şi a exegezei sale"[61]: citirea *Bibliei* în greceşte, continuarea operei neîncheiate a *Septuagintei*!

Trebuie spus că în realitate întreprinderea hermeneutică din opera lui Lévinas nu se aplică decât ocazional textului biblic însuşi, ci mai cu seamă priveşte părţile hagadice ale *Talmudului*, socotite ca expresie a filosofiei iudaismului[62]. În

consecință ea nu se prezintă ca o exegeză științifică, nici ca o interpretare confesională edificatoare dictată de un dogmatism sau de o preocupare apologetică, ci ca o lectură filosofică a textelor ebraice în sensul pe care Lévinas îl atribuie eticii ca filosofie primă.

Concluzie: înapoi la heteronomie?

Apropiat gândirii lui Rosenzweig, Lévinas contestă primordialitatea structurii teoretice a limbajului: el consideră că relația cu altul, ca relație ireversibilă, constituie evenimentul originar al limbajului. În vreme ce, în filosofia tradițională, limbajul provine din cunoaștere, pentru el posibilitatea însăși a limbajului și deșteptarea gândirii rezidă în raportul interuman. Izvor al oricărei semnificații, limbajul se deschide în cuvânt ca relație cu Celălalt. În acest sens, la cei doi autori cuvântul se prezintă întâi ca răspuns la o chemare și demersul lor respectiv marchează întoarcerea heteronomiei gândirii în fortăreața autonomă a filosofiei. La Lévinas noutatea rezidă în locul extraordinar și ponderea considerabilă acordate altuia, chipului altuia, „producător" al Infinitului. Acest dat îi permite lui Lévinas să încerce modificarea climatului filosofiei, cu scopul de a nu fi obligat să renunțe la această manifestare a spiritului, căreia îi relevă, de altfel, gravele devieri. Criticile lui Rosenzweig emise la adresa totalității și idealismul, în care singularitatea este ca anesteziată

de universal, sunt dezvoltate de către Lévinas și amplificate până la exces ca urmare a experienței barbariei naziste și a Șoah, „ilustrate" apoi prin gândirea biblică și prin comentariile ei talmudice.

Limbajul este, într-adevăr, asumat de un subiect personal, dar un subiect aflat în relație cu altul, și în intersubiectivitate prinde rădăcină vorbirea. Jurământ de credință în fața unei transcendențe care înclină către răspunderea față de aproapele. Izvorul bunului-simț neputând să se afle în lume, așadar nici în limbă, nu se poate găsi decât dincolo de limbă. Aceasta este un produs secundar, supus istoriei și experienței: ea trimite la concepte, la operațiuni mentale și la un psihism contingent. De unde în opera lui Lévinas grija constantă față de o anterioritate, care, firește, evocă noțiunea biblică de creațiune, iar în cazul de față căutarea unui limbaj prim, dinaintea tuturor limbilor, evident diferențiat cu atenție de problema originii limbilor așa cum s-a pus de-a lungul secolelor.

Ni se pare că asistăm la o atenuare a unor noțiuni biblice esențiale, a unor concepte teologice tradiționale ale iudaismului, din care Lévinas nu reține decât unele aspecte în detrimentul altora, privându-le astfel de bogăția lor vitală originară. De unde o ambiguitate care apasă asupra demersului său, ca și asupra concluziilor acestuia. De fapt ne puteam întreba despre natura unui limbaj lipsit de orice expresie fonetică, precum și despre esența și posibilitatea de acces a unei Rostiri independente de un Rostit. De asemenea, și mai presus de orice, noțiunea de transcendență, centrală între toate în

această reflecție ca urmă a unei nonprezențe, nu pierde din altitudinea sa menținându-ne în limitele imanente pe care tocmai își propune să le depășească? Noțiunea de exterioritate, afirmată formal până și în subtitlul cărții *Totalitate și infinit*, rămâne obscură și echivocă de îndată ce autorul încearcă s-o prindă într-o definiție precisă, mereu înrădăcinată într-o limbă. Ruptura de imanență trece oare în chip necesar prin responsabilitatea față de altul? Evenimentele fondatoare ale iudaismului, rezonanța lor și renașterea lor de-a lungul istoriei nu constituie și ele irupția oricui vine să zdruncine calmul contemplativ al persistenței în existență? Însuși numele lui Israel – care „luptă cu Dumnezeu și cu oamenii"[63] – nu este rapelul constant al unui destin care, de la origine, este perceput ca o provocare chemând la înfruntarea Celuilalt și la introducerea unei rupturi în identitatea proprie? Oare iudaismul, și în special viziunea lui escatologică, poate fi conceput în afara oricărei referințe la istorie, care pune în joc nu numai raporturile interumane, dar comportă un proiect mai vast și mai general? Căutarea sfințeniei poate fi efectuată sau cel puțin gândită fără nici o aspirație spre sacru, fără ca ea să fie obsesională sau să se cufunde în tulburările beției? Fără îndoială, în *Tora* există identificare între morală și religie. Acest monism este, desigur, caracteristic mesajului său monoteist într-atât încât principiile moralei și valoarea teologică a socialului, desăvârșit reliefate de Lévinas, corespund și literal, și spiritului legislației sale. Dar, oricât ar fi de înalt locul pe

care-l ocupă, poate fi redusă realitatea istorică și autentică a iudaismului doar la gândirea etică? La primatul absolut, neexplicat, al Celuilalt uman, ridicat la demnitatea supremă a unei teme radicale? Acestei poziții extreme nu-i lipsește oare o grijă pentru echilibru – adesea reprezentată în tradiție prin *Halaha*[64] – spre a se evita o tendință de abdicare, o lipsă de consistență și o definire prea radical intelectualistă, și deci parțială, a naturii umane?

Aceste întrebări sunt reflexul sfâșierii conștiinței evreiești moderne, legată în același timp de filosofi și de profeți, și față de care, s-ar părea, nici Lévinas, în ciuda – sau poate chiar din cauza – analizelor sale lucide și a criticilor sale pertinente, n-a vrut defel să se eschiveze. Teoria lui despre limbaj, raportul său suspicios cu limba[65], cu litera radicală, ca și cu simbolismul pe care-l vehiculează ea reprezintă dovada unei anumite distanțe față de realitatea istorică și a examinării problemelor în afara implicației lor în viața concretă a poporului. Ea este astfel semnificativă pentru situația evreului din diaspora după evenimentele dramatice ale secolului al XX-lea și traduce în planul gândirii ambiguitatea în care acesta se mișcă[66]. Traductibilitatea mesajului, socotită de Lévinas ca esențială, nu poate fi totală: miezul intraductibil, prin care „în același timp se transmite și se înnoiește" alegerea vitală a poporului evreu, își efectua deja lucrarea secretă și-și exercita atracția irezistibilă. El avea să se manifeste printr-o mișcare de întoarcere către Ierusalim, dar, într-un mod

pentru noi și mai surprinzător – destinul limbii ebraice identificându-se cu al poporului evreu –, prin renașterea ebraicii, singura limbă din lume care a cunoscut o reînviere; este cazul, desigur, să i se retraseze procesul, dar și să i se scoată în evidență dimensiunea spirituală, ca unuia dintre marile evenimente ale istoriei evreilor și, prin ea, a istoriei omenirii.

Note

1. E. Lévinas, *Difficile liberté* (în continuare, D.L.), Albin Michel, Paris, 1963: ed. a 2-a 1976. Citãm după ediția a 3-a, 1997, p. 332.
2. „Și astăzi încă îmi spun că Auschwitz a fost comis de civilizația idealismului transcendental", *Entretiens avec François Poirié*, Actes Sud, p. 91.
3. E. Lévinas, *L'Au-delà du verset* (în continuare, *ADV*), Minuit, Paris 1982, p. 233. „Pentru mine tradiția filosofică occidentală nu și-a pierdut vreodată dreptul la ultimul cuvânt; într-adevăr, totul trebuie exprimat în limba proprie" (*Éthique et Infini*, Fayard, France-Culture, 1982, p. 19).
4. „A trezi greaca în sintaxa autistică a propriului vis", Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'E. Lévinas", p. 226.
5. *Revue de métaphysique et de morale*, iulie-septembrie 1985, Emmanuel Lévinas și Françoise Armengaud, Convorbire, p. 302. Reluat în *À*

l'heure des nations (AHR), Minuit, Paris, 1988, p. 197-215.

6. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (EDE),* Vrin, Paris, 1947, ed. a 2-a 1967.
7. *D.L., op. cit.,* p. 29.
8. *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité (T.I),* Nijhoff, Haga, 1971. Citãm după ediția Livre de poche, Paris, 1990, p. 6.
9. „Relațiile noastre cu oamenii sunt cele care dau conceptelor teologice singura semnificație etică pe care o comportă" *(T.I., op. cit.,* p. 77). Etica nu este corolarul viziunii lui Dumnezeu, este viziunea însăși (cf. *D.L., op. cit.,* p. 33).
10. După noi, istoria sfântă contemporană situează nu atât Israelul *À l'heure des nations* (titlul unei cărți a lui Lévinas), cât națiunile la ora Israelului.
11. *Transcendance et intelligibilité,* Labor et Fides, Geneva, 1984, p. 29.
12. E. Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée (DQVI),* Vrin, Paris, 1982. În titlul acesta accentul este pus pe idee.
13. „N-aș vrea să definesc nimic prin Dumnezeu, pentru că eu cunosc omenescul. Pe Dumnezeu îl pot defini prin relațiile umane, și nu invers" („Transcendance et Hauteur", *Bull. Soc. Fr. de philo.,* 1962, nr. 3, p. 110). „Cred că Dumnezeu nu poate fi înțeles în afara căutării lui Dumnezeu" *(DQVI, op. cit.,* p. 150).
14. Cf. Étienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage,* Millon, Grenoble, 1992.
15. *T.I.,* p. 328. Vezi și M. Blanchot, *L'Entretien infini, op. cit.,* p. 89.
16. *DQVI, op. cit.,* Le Dialogue, p. 212-230.

17. E. Lévinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, p. 29-55.
18. *Ibid.*, p. 12.
19. Emmanuel Lévinas, *Entre nous*, Grasset, Paris, 1991, p. 47. „Transcendența este ceea ce ne înfruntă. Chipul rupe sistemul" (p. 48).
20. *DQVI, op. cit.*, p. 223.
21. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (A.E.)*, Martinus Nijhoff, 1974.
22. *T.I.*, p. 185 (sublinierea noastră). Noutatea radicală a acestor spuse poate fi măsurată prin comparație cu tezele lui Buber (sau ale lui Gabriel Marcel), dar și cu cele ale filosofiei generale din epocă. Cf. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969: „Tot altul este un alt eu-însumi" (p. 186).
23. *T.I.*, p. 330. Cf. „Discursul religios prealabil oricărui discurs religios nu este dialogul. El este «iată-mă» spus aproapelui, adică responsabilitatea mea față de aproapele" *(DQVI*, p. 123).
24. Există la Lévinas o imprecizie în folosirea termenilor limbaj și cuvânt. Cuvântul pare că trebuie socotit evenimentul originar al limbajului. Cf. É. Feron, *op. cit.*, p. 66, nota 80 și p. 109 și urm. Tema limbajului apare în opera lui Lévinas încă din 1949 („La transcendance des mots", *Temps modernes*, iunie 1949, reluat în *Hors Sujet*, Fata Morgana, 1987) și rămâne prezentă în majoritatea scrierilor ulterioare.
25. *A.E.*, p. 56.
26. Analiză apropiată de cea a lui Rosenzweig, pentru care și limbajul este răspuns la o chemare. Dar diferență capitală: această chemare vine de la Dumnezeu, și nu de la întâlnirea cu celălalt om. Lévinas va reține mai curând că, pentru

Rosenzweig, răspunsul omului la acest apel divin nu urcă spre Dumnezeu, ci se întoarce către aproapele (Lévinas, „Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne" în *Les cahiers de la nuit surveillée*, nr. 1, 1982), p. 71.

27. *A.E.*, p. 183.
28. *EDE.* p. 190.
29. *Ibid.*, p. 172.
30. După Descartes, această idee n-a putut fi pusă în noi decât de către Dumnezeu. Astfel își concentrează el esențialul argumentației în problema existenței lui Dumnezeu. Lévinas se străduiește mai curând să înțeleagă contracția infinitului într-o gândire finită, iruperea lui în subiectivitate: „gândirea umană gândind întocmai ca teologie". Ea nu poate, spune el, să urce mai sus! *(Transcendance et intelligibilité, op. cit.*, p. 25 și p. 39).
31. *DQVI*, p. 122 (subliniat de Lévinas).
32. *EDE*, p. 236.
33. Aparent regăsim definiția propusă de Maimonide (vezi *supra* p. 92), cu diferența esențială că pentru autorul *Călăuzei rătăciților* etica este progresul conștiinței morale autonome a persoanei, în vreme ce pentru autorul lui *L'humanisme de l'autre homme* accesul la etică este condiționat de relația cu aproapele.
34. *ADV.*, p. 148.
35. *Noms propres, op. cit.*, p. 137. Se va fi luat notă de titlul semnificativ al acestui volum. Despre „tulburătorul eveniment semantic" al cuvântului Dumnezeu Lévinas afirmă: „Zis unic în genul său, care nu adoptă îndeaproape categoriile gramaticale în calitate de cuvânt (nici nume propriu, nici substantiv comun), nu se pliază cu exactitate

regulilor logicii ca sens (terțul exclus al ființei și neantului)" *(A.E.*, p. 193).

36. „Ceea ce se zice, conținutul comunicat nu este posibil decât grație acestei confruntări în care celălalt contează ca interlocutor înainte de a fi măcar cunoscut" *(D.L.*, p. 20).
37. *D.L.*, p. 290.
38. M. Heidegger, *Acheminement vers la Parole*, Tel-Gallimard, Paris, 1986, p. 36. *A.E.*, p. 70.
39. Is. 6:8; *A.E.*, p. 186.
40. *D.L.*, p. 31.
42. *Noms propres, op. cit.*, p. 64.
42. „Miracolul creațiunii nu constă numai în a fi creație *ex nihilo,* ci în a izbuti să obții o ființă aptă să primească o revelație, să afle că este creat și să se pună în discuție pe sine" *(T.I.*, p. 88).
43. *La Révélation,* Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1977, p. 212.
44. Cf. „Vorbirea îndepărtează de întreg văzutul și întreg nevăzutul. A vorbi nu înseamnă a vedea. Vorbirea eliberează gândirea de exigența vederii, care în tradiția occidentală conduce de milenii abordarea ființelor de către noi și ne cheamă să nu gândim decât asigurați de lumină sau sub amenințarea lipsei luminii". Cf. *Deut.* 4:12: „Glasul cuvintelor Lui l-ați auzit, iar fața Lui n-ați văzut-o, ci numai glasul I l-ați auzit".
45. Vezi *supra* p. 98; *ADV*, p. 7.
46. *A.E.*, p. 182 (sublinierea noastră). „Logosul tematizant, Rostirea rostind un Rostit al monologului și al dialogului și al schimbului de informații – cu toată încărcătura sa de cultural și de istoric – provine din această Rostire pre-originară, căci anterioară oricărei civilizații și oricărui început în limba vorbită a semnificației. Descătușarea

sincerității face posibilă dimensiunea în care se va vărsa orice comunicare și orice tematizare. Urma semnificației lui *a face semn* și a proximității nu se șterge din această cauză și marchează orice folosire a cuvântului" (nota 6, p. 182).

47. „În corelația dintre Rostire și Rostit, limbajul se restrânge în gândire; în gândire condiționând rostirea; în gândire prezentându-se în Rostit ca act suportat de către un subiect" (*ibid.*, p. 59).
48. Tendința din ce în ce mai radicală în dezvoltarea operei către o reflecție asupra Rostirii pure în detrimentul Rostitului comunicării îmi pare caracteristică pentru o alunecare generală tot mai accentuată către o spiritualizare abstractă, care la urma urmei duce la o primejdioasă denaturare a umanului.
49. *AHN, op. cit.*, p. 9. Cf. *Deut.* 1:5: „A început Moise a lămuri legea aceasta..."; comentariul lui Rași: „în șaptezeci de limbi le-a explicat-o". Posibilitate de traducere a *Torei* în toate limbile.
50. *Ibid.*, p. 57. Traducere a Septuagintei relatată în T.B. Meghila 9a. Vezi *supra* p. 54.
51. *Gen.* 9:27: T.B. Meghila 9b; „Dumnezeu să-i dea frumusețe lui Iafet", ce-i mai frumos în descendența lui Iafet este greaca. Vezi *supra* p. 54.
52. *Transcendance et intelligibilité, op. cit.*, p. 45.
53. *Ibid.*, p. 46 (sublinierea lui Lévinas).
54. *A.E.*, p. 55.
55. Cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 13: „a solicita: a zgudui cu o zguduire ce are legătură *cu totul*" (sublinierea noastră). Context care, la Lévinas, se extinde nu doar asupra intertextualității, ci asupra unei întregi tradiții de lectură.

56. Ebraica din originalul *Bibliei* se pretează cu precădere la această lectură. *ADV, op. cit.*, p. 166
57. Emmanuel Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1968, p. 102.
58. Emmanuel Lévinas, *Du sacré au saint*, Minuit, Paris, 1977, p. 89.
59. *Ibid.*, p. 57.
60. *A.E.*, p. 155, nota 25.
61. *ADV, op. cit.*, p. 155.
62. „Înțelepciunea biblică este inseparabilă de *Midraș*, rod al veacurilor de viață spirituală constituind lanțul tradiției prin care concomitent gândirea se transmite și se înnoiește" (*AHN, op. cit.*, p. 62).

    Hagada: „mod în care, în gândirea talmudică, se prezintă vederi filosofice, *adică gândirea propriu-zis religioasă a lui Israel*" (sublinierea noastră). *Du sacré au saint, op. cit.*, p. 155.
63. *Gen.* 32:29.
64. „Etica în sensul lui Lévinas este o etică fără lege, fără concept, care nu-și păstrează puritatea nonviolentă decât înainte de a fi determinată în concepte și legi... Este poate grav, în acest caz, că ea nu poate instaura o etică determinată, cu legi determinate, fără a se nega și a se uita pe sine", Jacques Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit.*, p. 164.
65. În planul gândirii teoretice. În planul strict pedagogic, din contra, Lévinas consideră indispensabilă cunoașterea ebraicii. „Iudaismul este inseparabil de cunoașterea ebraicii pentru că evreii constituie pretutindeni o minoritate religioasă. Dacă sunt despărțiți de viața profundă și reală care, cu al său ritm precis, animă literele pătrate, sunt reduși la sărăcia unui catehism teoretic" *(D.L.*, p. 368).

66. „Câtă vreme durează această confuzie, noi – până și cei mai ebraizanți dintre noi – nu vom fi depășit tentația asimilării" (*ADV, op. cit.*, p. 233).

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul XII

Renașterea ebraicii și înnoirea ebraismului

Viață, moarte și înviere

Ca limbă de comunicare cotidiană, veche de în jurul a treizeci de secole, ebraica a urmat, în cursul lungii sale istorii, destinul excepțional al poporului care o vorbea[1]. Ebraică biblică până la distrugerea Ierusalimului în -596, ea urma, de la întoarcerea din exilul babilonian, să cedeze treptat locul aramaicii, limbă apropiată ebraicii, care se impusese ca limbă vernaculară chiar și după cucerirea persană, și marcase profund literatura biblică postexilică. Paralel cu folosirea aramaicii, ebraica se menține sub o formă aramaizată și dă naștere ebraicii din *Mișna,* a cărei utilizare se prelungește, fără îndoială, până în secolul al II-lea. După distrugerea celui de-al doilea Templu și împrăștiere, ebraica, socotită limbă sacră, dispare din viața practică și nu are decât o întrebuințare liturgică. Pierderea independenței politice duce și la pieirea ebraicii din uzul oral. Ea va rămâne limba religioasă a întregii diaspore, dar va înceta să fie o limbă vorbită de uz curent vreme de aproape douăzeci de secole. În majoritatea țărilor de refugiu se formează dialecte constituite pe baza limbii locale, cu împrumuturi mai mult sau mai puțin însemnate din ebraică. Formarea acestor iudeolimbi în locurile cele mai diferite și în epocile cele mai

diverse ale diasporei, în Occident ca și în Orient, demonstrează în același timp adaptarea evreilor la idiomurile națiunilor și rezistența la această asimilare lingvistică, prin menținerea unei legături, fie și fragile, cu limba lor specifică. Este important de subliniat că de-a lungul întregii aceste perioade ebraica rămâne nu doar limba liturgică, ci și limba literară pentru numeroși erudiți și literați care întocmesc, în limba și adesea în stilul *Bibliei*, tratate filosofice, gramaticale și științifice și chiar superbe poeme pe subiecte religioase ori profane. Această activitate literară antrenează, desigur, o creativitate neologică, având, ce-i drept, un stil ușor artificial și prețios, care-i va inspira totuși ulterior pe cei care se vor strădui să lărgească posibilitățile de exprimare ale ebraicii.

Într-adevăr, încă de la mijlocul secolului al XVIII-lea și de la începutul pătrunderii evreilor în societatea europeană apare o mișcare de adaptare a ebraicii, în scris cel puțin, la necesitățile epocii moderne și de exprimare prin ea a unor realități diferite de cele religioase și liturgice. Această tendință se va amplifica, ajungându-se să se viseze la o renaștere a ebraicii ca limbă vorbită și vie. Ea va găsi în Eliezer Perelman, mai cunoscut sub numele de Eliezer Ben Iehuda (1858-1922), un realizator ferm și hotărât să ducă la bun sfârșit această provocare fără egal și această aventură de necrezut. După el, restaurarea națiunii trebuie să se desfășoare paralel cu aceea a limbii. El își expune foarte limpede convingerile într-un Apel, publicat în 1880 în *HaŞahar*, un lunar evreiesc vienez, din

care extragem câteva pasaje deosebit de semnificative:

> Dacă nu aş crede în izbăvirea poporului evreu, aş respinge ebraica precum un obstacol inutil [...]. Ce mai poate însemna ebraica pentru un om care încetează de a mai fi ebreu? Ebraica nu poate să existe decât dacă facem să renască naţiunea şi o readucem în ţara strămoşilor ei. Este singura cale de realizare a izbăvirii acesteia. Nu încape îndoială că religia evreiască va putea supravieţui fie şi pe pământ străin [...]. Dar naţiunea? Naţiunea nu va putea trăi decât pe pământul său şi pe acest pământ îşi va reînnoi tinereţea şi va produce magnifice roade, ca în trecut.

Mutaţia care se produce în sânul poporului evreu în căutarea identităţii sale este încă o dată solidară cu destinul ebraicii, aşa cum a fost în momentele de distrugere şi împrăştiere[2]. Acest proiect se izbea totuşi de dificultăţi tehnice care păreau de netrecut: cum să recuperezi două mii de ani de întârziere în evoluţia limbii? În situaţia care opunea ebraica, idiom destul de sărac, pe de o parte idişului, limbă vorbită în secolul al XIX-lea de două treimi din populaţia evreiască a lumii şi care tocmai cucerise şi o serioasă apreciere literară, iar pe de altă parte prestigiului limbilor naţionale rusă ori germană, de înaltă expresie culturală, proiectul restaurării părea utopic. El a fost, de altfel, primit cu o neîncredere generală. În chip miraculos, încăpăţânarea lui Ben Iehuda avea să învingă aceste dificultăţi considerabile[3]. Operă titanică, ce va continua după moartea lui graţie unui efort colectiv depus cu pasiune şi perseverenţă, susţinut de

aspirațiile unei întregi societăți, până când ebraica va deveni, din 1918, una dintre limbile oficiale din Palestina aflată sub mandat și, după 1948, limba oficială a statului Israel, vorbită de cvasitotalitatea evreilor din țară.

Conflictul dintre sacru și profan: temerile lui Rosenzweig și Scholem

Întreprindere unică în istoria limbilor, ebraica, fără a pierde ceva din funcția ei liturgică și religioasă, a redevenit o limbă vie, acoperind întreg ansamblul domeniilor vieții profane, al filosofiei, literaturii, politicii, dar și al tuturor ramurilor științei și tehnologiei celei mai moderne. Această renaștere se caracterizează prin doi factori esențiali, în aparență contradictorii: omogenitatea limbii moderne cu ebraica veche și secularizarea limbii. Într-adevăr, pe baza ebraicii biblice, mișnaice și medievale, ținând cont de însemnatul aport al aramaicii, s-a construit, cu pornire de la textele scrise, limba vie, modernă, vorbită. Neologismele sunt forjate pe baza rădăcinilor moștenirii lingvistice, respectându-se astfel structura ei specifică și geniul ei tradițional. Inevitabilele împrumuturi din alte limbi au suferit o ebraizare care le-a integrat în mod aproape natural în schemele atestate ale formelor clasice. Dar, pe de altă parte, renovatorii nu-și ascundeau intenția de a desacraliza limba sfântă, cu scopul de a face din ea un instrument de comunicare dezbărat de

conotațiile sale religioase și capabil să se adapteze lesne spiritului laic al erei Luminilor, deschis către universul mirific al naturii și către noile orizonturi ale muncii manuale și rurale. Această opțiune profană, care nu ezita să altereze și să deturneze conținutul termenilor de la înțelesul lor clasic, avea, de altfel, să se izbească la început de opoziția violentă a mediilor ortodoxe conservatoare, care vedeau în ea o tendință de pângărire a tradițiilor trecutului, impregnate întru totul de formele culturale ale rugăciunii și studiului[4]. Ne amintim de reflecțiile lui Rosenzweig, pentru care sfințenia limbii ebraice consta tocmai în distanța ei față de lumea profană, care o ferea de legile evoluției și împiedica „poporul etern să trăiască în total acord cu timpul"[5]. După el, acest fapt constituie o piedică hotărâtoare față de orice folosire orală. Ca o consecință a acestui studiu al lui Rosenzweig, G. Scholem, evreu nepracticant și sionist convins, dar adept al simbolisticii Cabalei, al cărei istoric devenise, își exprimă, la puțină vreme după sosirea lui în Palestina, în 1926, temerile privind consecințele a ceea ce i se părea că este o banalizare și o profanare a limbii ebraice[6]. Având în vedere însemnătatea textului acesta remarcabil pentru înțelegerea și judecarea fenomenului renașterii ebraicii în legătură cu conflictul dintre sacru și profan în iudaism, îl reproducem aici în integralitate:

> În legătură cu limba noastră. O confesiune. Pentru Franz Rosenzweig. Cu ocazia lui 26 decembrie 1926.

Această țară seamănă cu un vulcan în care fierbe limbajul. Aici se vorbește despre tot ceea ce riscă să ne ducă la eșec și, mai mult ca oricând, despre arabi. Dar există o altă primejdie, mult mai îngrijorătoare decât poporul arab, și care este o consecință necesară a întreprinderii sioniste; ce-i cu „actualizarea" limbii ebraice?

Această limbă sfântă cu care sunt hrăniți copiii noștri nu constituie o prăpastie ce se va căsca, fără greș, într-o zi? Firește, oamenii de aici nu știu ce sunt pe cale să facă. Ei cred că au secularizat limba ebraică și că i-au retezat vârful de lance apocaliptic. Desigur însă că nu este adevărat; secularizarea limbii nu-i decât un *fel de a vorbi,* o expresie luată de-a gata. Este imposibil să golești de încărcătură cuvinte burdușite de sens, decât cu prețul de a sacrifica limba însăși. Acest *volapük* fantasmagoric ce se vorbește pe străzile noastre definește întocmai spațiul lingvistic inexpresiv, care, singur, a făcut posibilă „secularizarea" limbii. Dar dacă transmitem copiilor noștri limba așa cum ne-a fost ea transmisă, dacă noi, generație de tranziție, readucem la viață pentru ei limbajul cărților vechi pentru ca ei să le poată revela din nou sensul, nu riscăm să vedem, într-o zi, forța religioasă a limbajului acesta întorcându-se violent împotriva celor care îl vorbesc? Iar în ziua în care se va produce această explozie, care generație îi va suporta efectele? Cât despre noi, noi trăim în interiorul limbii noastre, asemănători, în majoritate, cu orbii care pășesc peste un abis. Dar atunci când ne vom recăpăta vederea, noi ori urmașii noștri, nu vom cădea în fundul acestui abis? Și nimeni nu poate să știe dacă sacrificiul celor nimiciți în această prăbușire va fi suficient pentru a-l astupa.

Inițiatorii mișcării de renaștere a ebraicii aveau o credință oarbă, cvasifanatică, în puterea miraculoasă a limbii acesteia. A fost norocul lor. Căci dacă ar fi fost clarvăzători, în veci n-ar fi avut curajul demoniac de a învia o limbă menită să devină un esperanto. Aceiași continuă și astăzi să înainteze, ca în puterea unei vrăji,

peste un abis din care nu se ridică nici un sunet și transmit tineretului nostru numele și semnele de odinioară. Cât despre noi, suntem cuprinși de spaimă atunci când, într-o cuvântare, suntem brusc izbiți de un termen religios folosit fără discernământ de către un orator mânat poate de bune intenții. Această limbă poartă în pântece catastrofe viitoare. Ea nu poate rămâne acolo unde se află astăzi. În realitate copiii noștri, care nu cunosc altă limbă, ei și numai ei vor trebui să plătească prețul acestor regăsiri pe care le-am pregătit lor fără să-i întrebăm, fără să ne punem întrebări. Va veni o zi în care limba se va întoarce împotriva celor care o vorbesc. Cunoaștem deja clipe de acest fel care ne stigmatizează, pe care nu le vom putea vreodată uita și din care se vede cât de disproporționată este întreprinderea noastră. În ziua aceea vom avea noi un tineret capabil să facă față revoltei unei limbi sfinte?

Limbajul este nume. În nume se ascunde puterea limbajului, în el este pecetluit abisul pe care-l conține. Dacă invocăm zilnic numele de altădată, nu mai atârnă de noi să îndepărtăm puterile pe care le cuprind. Odată trezite, ele se vor manifesta la lumina zilei, deoarece le vom fi invocat cu o violență teribilă. Desigur, limba pe care o vorbim este rudimentară, cvasifantomatică. Frazele ne sunt bântuite de nume, scriitorii sau ziariștii jonglează cu ele, făcându-se a crede ori a face să se creadă în Dumnezeu, că toate acestea n-au nici o importanță. Și totuși, în această limbă depreciată și spectrală, forța sacrului pare adesea că ne vorbește. Căci numele își au viața lor proprie. Dacă nu ar avea-o, vai fiilor noștri, care ar fi abandonați fără speranță unui viitor vid.

Toate cuvintele ebraice care nu sunt neologisme, care au fost împrumutate din tezaurul „bunei noastre limbi de odinioară", sunt încărcate până la refuz de sensuri. O generație ca a noastră, care ia în primire partea cea mai fertilă a tradiției noastre, vreau să spun limba, nu va putea, chiar dacă o dorește

fierbinte, să trăiască fără tradiție. Când va veni ceasul în care forța ascunsă în adâncul limbii ebraice se va manifesta iar, în care „rostitul" limbii, conținutul ei va recăpăta formă, poporul nostru se va confrunta din nou cu această tradiție sacră, semn al alegerii ce se cere făcută. Atunci va trebui să ne supunem ei sau să pierim. Căci în miezul acestei limbi, în care nu încetăm a-l evoca pe Dumnezeu într-o mie de feluri – făcându-l astfel să revină, într-un fel, în realitatea vieții noastre -, Dumnezeu însuși, la rându-i, nu va rămâne tăcut. Dar această ineluctabilă revoluție a limbajului, în care Vocea se va face auzită din nou, este singurul subiect despre care nu se pomenește în această țară. Căci aceia care au întreprins învierea limbii ebraice nu credeau în realitatea Judecății la care ne supun pe toți. Facă cerul ca ușurătatea cu care am fost antrenați pe acest drum apocaliptic să nu ne ducă la pieire.

Această scrisoare dovedește importanța pe care o acorda Scholem fenomenului lingvistic încă la începutul activității sale literare[7]. Preocupat de spiritul unui timp care i se părea că a pierdut orice simț al transcendenței și a căzut într-un „abis", tema limbajului ocupă un loc primordial în discuțiile pe care le poartă cu Walter Benjamin asupra funcției limbajului în dezvoltarea omenirii, asupra rolului acestuia în literatură și, în special în secolul al XX-lea, în opera lui Kafka. El va relua ulterior această temă cu pornire de la studiile sale asupra textelor cabalistice într-o mare sinteză privind Numele lui Dumnezeu, pentru a stabili o teorie generală a limbajului, subiect pe care-l consideră „una dintre moștenirile cele mai însemnate, poate chiar cea mai însemnată pe care iudaismul a lăsat-o istoriei religiilor"[8].

Socotind sionismul ca pe o încercare de a răspunde la provocările emancipării și a promova o reînnoire a iudaismului, o întoarcere la izvoare[9], Scholem găsește, la sosirea lui în Țară, un spirit de respingere a tradiției și o dorință afirmată de a rupe cu trecutul, care-l decepționează. Ruptură, și nu înnoire, pierdere, și nu schimbare de identitate! El își exprimă decepția și dă curs liber îngrijorării pentru viitor prezentând această problematică – absența legăturilor cu trecutul și banalizarea prezentului – prin prisma desacralizării limbii ebraice. Ea denotă o absență a divinului, o lipsă de autenticitate și compromite pe termen lung orice potențialitate a unei spiritualități creatoare. Prin această „confesiune", el pare să împărtășească acum îngrijorările lui Rosenzweig privind primejdia pe care ar prezenta-o un sionism rupt de rădăcinile sale și din acest motiv sortit eșecului. Împărtășind, s-ar părea, principiile concepției cabalistice a limbajului, atașat conținutului simbolic al acestuia, el nu-l socotește doar un mijloc de comunicare convențional. Rămâne atent la concentrarea de energie pe care-o reprezintă acesta și la plenitudinea de sensuri pe care le vehiculează. Or, i se pare că ebraica, modernizându-se pentru a deveni o limbă pur utilitară, a pierdut puterea evocatoare, susceptibilă să ofere celor care iau parte la întreprinderea revenirii forța de revivificare indispensabilă operei de renaștere națională. De unde teama lui pentru „ziua în care limba se va întoarce împotriva celor care o vorbesc" și va provoca o gravă criză de identitate, capabilă să

repună în discuție însăși reușita acestei extraordinare aventuri. Cu toate că a sfârșit acceptând această secularizare ca pe o etapă indispensabilă intrării iudaismului în lumea modernă, este probabil că întrebările în legătură cu subiectul acesta nu l-au părăsit niciodată. Într-adevăr, tratând, în 1970 – la patruzeci și patru de ani după scrisoarea adresată lui Rosenzweig –, despre modul în care tradiția cuvântului lui Dumnezeu, cea a Creațiunii și cea a Revelației se mediatizează și se reflectă în timp, el declară:

> Această tradiție, care-și are dialectica proprie, trece prin metamorfoze; se întâmplă ca ea să se transforme într-o șoaptă aproape inaudibilă și pot chiar să existe perioade, ca a noastră, în care această tradiție nu mai poate fi transmisă și ajunge tăcută. Aceasta este criza limbajului în care trăim, noi cei care nu mai suntem capabili să surprindem nici chiar cea mai mică parcelă a misterului care sălășluia în el odinioară. Pentru cabaliști, faptul că limbajul poate fi vorbit se datora Numelui prezent într-însul. Care va fi demnitatea unui limbaj din care Dumnezeu se va fi retras? Aceasta este întrebarea pe care trebuie să și-o pună toți cei care mai cred că percep în imanența lumii ecoul cuvântului creator dispărut[10].

Este în orice caz remarcabil faptul că acest istoric, ce se prezenta bucuros ca agnostic, se referă, pentru a explica vicisitudinile istorice ale comunității evreiești a timpului său, la tematica limbajului așa cum n-a încetat să se dezvolte și să pătrundă gândirea evreiască de-a lungul secolelor. Fenomenul lingvistic al secularizării este, fără îndoială, semnul unei crize de identitate și prezintă

un pericol real pentru perenitatea vocației specifice a poporului evreu. Opoziția mediilor ortodoxe ca și aprehensiunile lui Rosenzweig sau îngrijorările lui Scholem au fost, din acest punct de vedere, cele ale unei respingeri a spiritului de asimilare, perfect legitime.

Dar în măsura în care această problematică urmează și traduce, într-un fel, experiența istorică evreiască, nu vom fi mirați să descoperim în ea o lege imanentă a existenței evreiești, chiar o expresie specifică a concepției sale despre relația sacrului cu profanul. Într-adevăr, puține popoare au cunoscut crize atât de grave ca acelea trăite de poporul evreu și care l-au dus până la limita existenței sale colective. Dar nici unul n-a izbutit ca el să depășească aceste crize folosindu-și eșecurile ca pe o trambulină pentru noi împliniri. Confruntate cu civilizațiile muritoare și cu hora necurmată a revoluțiilor lor avortate, mutațiile din interiorul iudaismului s-au efectuat mereu într-o tensiune către făgăduielile viitorului și în continuitate cu memoria trecutului. Este, neîndoios, misterul acestei profunde identități, care nu încetează să devină mai subtilă în vreme ce leagă ce este mai antic de ce este mai nou. În orice caz, ni se pare că în această dimensiune specific evreiască a conștiinței istorice trebuie să se încerce înțelegerea renașterii ebraicii, contemporană mișcării de întoarcere în Țara sfântă.

Pe de altă parte, tradiția evreiască n-a stabilit niciodată o dihotomie radicală între temporal și spiritual, laic și religios, sacru și profan. Laicitatea

nu s-a impus niciodată ca o sferă autonomă, neutră, eliberată de influența religioasă; iar profanul a fost socotit mereu ca un domeniu, firește, distinct de sacru, nu însă cu totul separat. De la origini, ebraica, în calitate de limbă sfântă, a rezervat în sânul ei un spațiu pentru viața profană. Încă *Biblia*, dar mai cu seamă *Mișna* și *Talmudul* manifestă un interes pronunțat pentru diferitele domenii ale vieții, social, economic, juridic, științific, tehnic. Pentru a vorbi despre toate aceste activități, ea oferă o terminologie nuanțată, destul de detaliată, care se pretează la o folosire profană. Și invers, limba modernă, datorită omogenității cu ebraica liturgică, cea a *Bibliei*, cea mișnaică, a literaturii talmudice și a cultului sinagogal, trebuia să impună anumite limite secularizării. Refuzând opțiunea relativ facilă și tentantă a Argentinei sau a Ugandei pentru a răspunde situației urgente a populațiilor expuse unui antisemitism violent, alegând Ereț Israel, pământul strămoșilor, sionismul laic urma, fie și fără voie, să regăsească rădăcinile istorice ale existenței naționale a Israelului biblic. În același fel, alegând ca mijloc de expresie ebraica, împotriva imenselor greutăți ale întreprinderii, poporul recupera întreaga moștenire lingvistică, iar în consecință, cel puțin parțial, și patrimoniul spiritual al generațiilor. Limba *Bibliei* îi face pe cei care o vorbesc, în ciuda tendinței lor de a-i profana esența, să-i redescopere categoriile gândirii, dialectica proprie, structura și ritmul, peisajul spiritual. Încărcătura culturală a cuvintelor, persistența polisemiei lor, sedimentul de istorie depus în

formele lor de expresie opun o anume rezistență și frânează cursa către o desacralizare radicală a limbii. Ele trebuiau să îngăduie ebraicii să-și regăsească în cele din urmă tonalitatea specifică și să inaugureze, pentru ceea ce ține de acest domeniu, o renaștere religioasă ale cărei forme sunt acum greu de precizat. Bazându-ne pe statornicia poporului evreu, pe fidelitatea lui față de esența sa, pe capacitatea lui constantă de a efectua o întoarcere la izvoare care să-i evite o ruptură totală cu trecutul, se poate în mod legitim estima – ori spera – că laicizarea limbii va fi covârșită de conținutul religios, care o va face să se îndrepte spre noi orizonturi. Această recucerire a sacrului prin limbă ar fi un indicator printre altele al mișcării generale, ineluctabile, a întoarcerii din exil a poporului evreu către ebraism, adică spre o înțelepciune vie, dornică să regăsească, în toate domeniile, izvoarele moștenirii sale, pentru a-și afirma în plenitudinea ei vocația printre celelalte națiuni.

Secretul unei continuități

Chiar în felul acesta R. Abraham Iţhak haCohen Kook (1865-1935), primul mare rabin al pionierilor evrei, își imagina provocarea pe care o prezenta sionismul văzut ca o renaștere spirituală și culturală a iudaismului. Acesta depășește cu mult în viziunea lui limitele unei înnoiri pur naționale, și anume, duce la stabilirea unui raport inedit între

profan şi sacru în cadrul istoriei evreieşti, cu scopul de a oferi un răspuns original crizei generale a civilizaţiilor care se anunţă şi căreia îi presimte ameninţările şi pericolele. Întoarcerea poporului evreu în Ţara sfântă după două mii de ani de exil este semnul unei redescoperiri a unităţii profunde a realului, al unui surplus de fiinţare, al unei înălţări a profanului la nivelul sfinţeniei, care de fapt constituie finalitatea istoriei universale.

Şi din profan se va arăta sfinţenia[11].

Cu adevărat, sfinţenia autentică nu constituie o sferă care se opune naturii, ci expresia totalităţii vieţii şi unităţii sale. Împărţirea în sfânt şi profan îşi are originea nu în căutarea unităţii ce caracterizează sfinţenia, ci mult mai curând în spiritul de dezbinare care este însăşi esenţa profanului, a vieţii în exil. Odată cu întoarcerea în Ţară, revenirea la materialitatea existenţei, unitatea spirituală – grav alterată prin existenţa iluzorie din exil a tot ceea ce priveşte colectivitatea – se dezvăluie, iar profanul apare ca un instrument pentru ajungerea la sfinţenie.

Prezenţa divină imanentă în lume se manifestă printr-o forţă vitală care face totul să progreseze pe calea echităţii şi a moralei. Comunitatea din Israel s-a fondat tocmai ca să se identifice cu acest proiect de viaţă şi din această cauză este mai bine pregătită decât altele să discearnă orientarea mişcării acesteia şi s-o promoveze. Această nădejde se bazează, la R. Kook, pe o certitudine ancorată în viziunea sa

cabalistică privind realitatea lui Israel. *Knesset Israel,* entitatea mistică a comunității lui Israel, ține la origine de un înalt nivel în ordinea emanației; ea este o manifestare directă și intrinsecă a prezenței divine în lume. Dacă în anumite perioade ale istoriei sale și la anumite grupuri aparte apare o deviere, aceasta nu s-ar putea implanta pentru multă vreme, spiritul națiunii fiind, în natura lui profundă, identic spiritului divin.

> Pentru cel care declară că nu are deloc nevoie de spiritul divin, atunci când revendică spiritul lui Israel, spiritul divin se află în chiar miezul cererii sale, fie și împotriva voinței lui. Individul ca atare se poate rupe de izvorul divin, dar nu națiunea, comunitatea întreagă a lui Israel. Astfel, toate atributele naționale, înțelese ca expresie a spiritului național, sunt animate de spiritul divin[12].

Unul dintre atributele principale ale acestui spirit național pătruns de energie divină, de sufletul său, este *Laşone haKodeş,* limba lui. Revigorarea limbii ebraice este unul dintre semnele cele mai evidente ale „întoarcerii" și este de înțeles că R. Kook încurajează foarte intens, în ciuda divergențelor ideologice, toate eforturile întreprinse în acest sens[13]. La urma urmei, pentru el este vorba despre o întoarcere curajoasă și fidelă la spiritul limbii în chiar modul în care o concepeau cabaliștii. Într-adevăr, se va constata că aceste considerații, aparent dictate de evenimente, sunt în realitate o interpretare a acestora printr-o viziune inspirată de textele Cabalei. Ele se înscriu într-o concepție generală asupra originii limbajului, a funcției și

statutului cuvântului. Este remarcabil faptul că aceste teorii au putut constitui o bază de reflecție atât pentru savantul care a fost G. Scholem, cât și pentru rabinul R. Kook și că ele continuă să anime gândirea evreiască până în dezvoltările ei cele mai moderne.

Spiritualizarea realului și aspirația către profeție: R. A.I. Kook și R. David Cohen

Pentru a se înțelege *Tratatul părinților* din *Mișna*[14], tratat care se ocupă de raportul dintre vorbire și tăcere, R. Kook adoptă următoarea versiune: „Am crescut mereu printre Înțelepți și nu am găsit pentru corp nici o binefacere *provenind din tăcere*". De unde comentariul său:

> Gândirea este, desigur, semnul esențial al omului. Dar pentru perfecționarea corpului, numai prin vorbire își poate obține el calitatea spirituală.

Gândirea abstractă care nu s-ar exprima prin concretizarea în cuvinte nu ar avea nici o influență reală asupra materialității omului și a procesului de dorit al spiritualizării sale. Singură, viața interioară nu ar putea să asigure inserția omului în existență și, cu toate că este de o însemnătate primordială, nu poate da naștere nici unui bine real. Vocea provine din „tăcerea superioară", care nu este absență ori întrerupere a vorbirii, ci sursa de la care aceasta emană și îmbracă treptat o formă din ce în ce mai concretă.

> Ansamblul lumii spirituale, cu toate ramificațiile sale, până la nivelul inferior care cuprinde întregul real, cunoaște o alternanță de timp al tăcerii și timp al vorbirii. Atunci când este destul de pregătit ca să primească influxul superior, totul devine tăcere. Atunci când recipiendarii sunt în măsură să-și reverse fluxul spre treptele inferioare lor, se angajează procesul de verbalizare[15].

Această descriere a emanației privește și omul în nevoia de a se înapoia uneori la izvorul acestei „tăceri superioare" pentru a reda vorbirii autenticitate și intensitate. Atunci când activitatea sa intelectuală se izbește, atât în domeniul profanului, cât și în cel al sacrului, de contradicții de netrecut, el simte nevoia să se refugieze în tăcere ca să apară, în semn de generoasă binecuvântare, o voce din înalturi. Aceasta se cristalizează în semne, apoi în cuvinte și în cele din urmă în fraze, urmând procesul emanației lumilor, *Ațilut, Beria, Iețira și Asia* (emanație, creațiune, formare, fabricare)[16]. Energia spirituală animă semnele, Numele divine, care permit întoarcerea la surse, restaurarea și unificarea lumilor prin utilizarea adecvată a limbajului. Un astfel de om capătă prin aceasta conștiința inestimabilei valori a cuvântului, a puterii lui de acțiune, a forței lui creatoare și prin urmare a răspunderii sale în ce-l privește. Pe măsură ce această conștiință se consolidează, „cuvântul devine efectiv mai autentic, acțiunea lui mai prodigioasă, iar calitatea interioară a lui Israel îl ilumineză, «vocea este vocea lui Iacob»"[17].

Câteodată unii ajung să simtă legătura dintre cuvântul omenesc și lume. Este începutul *eliberării din exil a cuvântului*[18].

Reproducerea minunii Cuvântului creator al lumii, păstrarea în expresie a suflului „poetic" al energiei care i-a dat naștere, evitarea posibilității ca Verbul să se întrupeze, iată poate cauza secretă pentru care erau „anevoioase gura și limba"[19] lui Moise, profetul chemat să-i elibereze pe ebrei din sclavia egipteană și să-i îngăduie Creatorului să-Și elibereze cuvântul devenit prizonier al corporalității lumii. Ieșirea din Egipt anunță și pregătește Legământul rostirii, care trebuie, prin Revelația celor Zece Cuvinte, să permită universului să capete un surplus de existență pe calea perfecționării sale spirituale.

Se vede cum, pe acest fundal cabalistic, renașterea „limbii sfinte" capătă o importanță de valoare cosmică și ce speranțe năștea pentru înnoirea iudaismului, desigur, dar și pentru salvgardarea moralității în lume. Prin forța lucrurilor, încercările de secularizare apăreau ca tentații provizorii, amintiri din exil și dureri ale facerii, ca etape care ar genera inexorabil o înnoire inedită a energiilor lăuntrice aflate în înțelepciunea vitală a limbajului. În gândirea lui Rav Kook, această înnoire era însoțită de o bruscă afirmare a tuturor forțelor vitale și spirituale ale națiunii orientate spre renașterea în popor a sfântului Spirit *(ruah hakodeș)* și a profeției *(nevua elohit)*. Profeție care nu-i rezultatul unei asceze, ci, dimpotrivă, al unei consolidări a energiei vitale puse în slujba unei

sanctificări a bazelor materiale reconstruite, solide şi ferme, ale existenţei[20].

Această aspiraţie către profeţie, legată de o concepţie aparte privind statutul spiritual al limbajului, caracterizează, de asemenea, viaţa şi opera discipolului şi tovarăşului de idei al lui Rav Kook, R. David Cohen (*Harav haNazir*, 1887-1972)[21]. Inspirându-se din tehnicile lui Abraham Abulafia[22] şi din recomandările lui Ari, R. Iţhak Luria[23], precum şi urmând principiile „Cabalei profetice", el susţine că meditaţia privind combinaţiile Numelor divine este un mijloc eficace pentru a beneficia de influenţa celestă şi a percepe, prin litere, Vocea care le animă. Evident, este vorba despre pătrunderea secretelor „limbii sfinte" ca pregătire pentru inspiraţia profetică, pentru descoperirea posibilităţilor de cunoaştere distincte de cele ale raţionalismului clasic.

În lucrarea sa *Kol haNevua*[24], autorul stabileşte efectiv o distincţie, pe care o socoteşte fundamentală, între caracterul „auditiv" *(şimi)* al gândirii evreieşti, derivată din „ascultarea" Revelaţiei şi a limbajului acesteia, şi raţionalismul gândirii logice, ancorat în fenomenul vizual. Ordinea vizibilului este, într-un fel, o recunoaştere a ordinii datului existent al lumii, o adecvare la obiect: gândirea conceptuală se străduieşte să înţeleagă aparenţa datului acesta urmând principiile logicii formale şi ale gândirii deductive. Clasificare şi analizare a fenomenelor. În schimb, ascultarea se referă la o voce venită de altundeva; ea spulberă limitele naturii în direcţia a ceea ce o depăşeşte.

Invizibilul care scapă reprezentării. Nu numai raportul om-lume caracterizează căutarea cunoașterii, ci omul și un dincolo, care ar fi pecetea gândirii ebraice și a unei alte logici, vizând profunzimea lucrurilor și deschiderea lor spre un nou orizont[25]. Descoperire a ineditului și a nemaiauzitului, a ceea ce scapă percepției vizuale. Dedicându-se încă din tinerețe studiului intensiv al *Talmudului*, dar ulterior și studiilor universitare și cunoașterii textelor filosofiei clasice, R. David Cohen plasează ansamblul producției literare a iudaismului, marcată de logica analogică, sub semnul generic al profeției. Interesul față de limbaj și specificitatea limbii sfinte, diversele încercări de a degaja sensul ascuns al cuvintelor și numelor, de a le asocia și a stabili corespondențe între ele constituie, după el, numitorul comun al ansamblului înțelepciunii evreiești, în ciuda deosebirii de genuri și a diversității doctrinelor. Logica analogiei, după modelul metaforei, face să se întâlnească semne împrumutate unor domenii diferite spre a da naștere la interpretări noi. Datorită unei abordări care amintește poate în acest punct demersul lui Rosenzweig, în lucrarea lui Cohen aspirația spre profeție se prezintă ca o punere în discuție a exclusivității raționalității formale a filosofiei grecești, pentru a o asocia unei logici a analogiei, o gândire a limbajului bazată, cum am văzut, pe inducție și pe principiile Cabalei. Ea întâlnește astfel mișcarea generală de Întoarcere ce caracterizează istoria evreiască la începutul secolului al XX-lea și asociază într-o aceeași

speranță renașterea politică a poporului pe Pământul său și înnoirea spiritualității celei mai specifice a iudaismului[26]. Este remarcabil faptul că acest mesianism, inspirat de „Cabala profetică" și ținând cont de evoluția gândirii evreiești de-a lungul secolelor, se sprijină pe însemnătatea limbajului și pe locul studierii și analizării lingvistice a limbii ebraice. Istoria întâlnește teologia!

Astfel apare, în plină epocă modernă, într-o formulare ce se străduiește să cuprindă toate achizițiile culturii specifice iudaismului, reactualizarea uneia dintre concepțiile care ne-au părut a fi temelia tradiției hermeneutice evreiești în procesul continuu al evoluției sale.

Paralel cu indispensabila tentativă de a exprima sau de a traduce mesajul în „șaptezeci de limbi", pare, într-adevăr, că la vreme de criză sau de primejdie, în clipele în care, pentru a supraviețui, este nevoit să se întoarcă la sursele vitale ale existenței sale, iudaismul trebuie să regăsească și energia creatoare depusă în limbajul propriu pentru a redeștepta sensul pe care-l vehiculează și a-i conferi o nouă actualitate.

Note

1. Cf. Mireille Hadas-Lebel, *L'hébreu: 3000 ans d'histoire*, Albin Michel, Paris, 1999.

2. Asupra importanței primordiale a renașterii ebraicii pentru dezvoltarea unei culturi naționale, vezi A.D. Gordon, *Ketavim* (Scrieri), „Națiunea și munca", Ed. Hasifria haționit, Ierusalim, 1952, p. 485-486.
3. Pentru detalii, vezi Mireille Hadas-Lebel, „Éliézer Ben Yehuda et la renaissance de la langue hébraïque" în *Yod* (Inalco), 12, 1980, p. 21-31. Și Claude Hagège, *Halte à la mort des langues,* Odile Jacob, Paris, 2000, p. 271-341.
4. Exemple de folosire în sens profan a unor termeni prestigioși din ebraica clasică: *Tora* și *Mișna* pentru a desemna orice altă doctrină; *Korban* (sacrificare pe altar) pentru victimă.
5. Vezi *supra* p. 260.
6. Publicat în 1985 de Stéphane Mosès în *Archives de sciences sociales des religions,* nr. 60-61, p. 83-84. Reluat și comentat în *L'ange de l'Histoire,* Seuil, Paris, 1992, p. 239-259.

   Vezi și André Neher, *L'existence juive,* Seuil, Paris, 1962, „Le conflit du sacré et du profane dans la renaissance de l'hébreu", p. 105-120.
7. Ea este adresată autorului *Stelei Izbăvirii,* lucrare despre care, de altfel, declară că ar confirma, „ca la cabaliști, legătura dintre limbaj și o gândire autentic teologică", *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain,* Calmann-Lévy, Paris, 1978, p. 131.
8. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive,* Cerf, Paris, 1983, p. 55-99.
9. Și nu în principal o soluție politică pentru rezolvarea problemei evreiești.
10. *Ibid.,* p. 99.
11. *Orot haTeșuva,* cap. 17 § 3. Cf. Benjamin Gross, *Les lumières du Retour,* Albin Michel, Paris, 1998, p. 170 și 292.

12. *Orot* (Lumini), Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1968, p. 63.
13. Cf. *Igrot haRaiah* (Scrisori), Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1980, scrisoarea 325. Vezi și: M. Madan, „Igheret beiniane lașone" (Scrisoare despre limbă) în *Zihrone Raiah* (I. Rafael ed.), Ierusalim, 1956, p. 15.
14. *Avot*, cap. 1, Mișna 17. Vezi A.I. Kook: *Olat RaIah*, 2 vol. Mosad Harav Kook, Ierusalim, 1939, 1949.
15. *Orot haKodeș*, Mosad Harav Kook, Ierusalim, ed. din 1968, vol. 1; p. 116 și urm. și vol. 3, p. 273-286. Tăcere superioară, după relatarea din 1 Regi 19: 11-13; Dumnezeu nu se afla nici în vânt, nici în cutremurul de pământ, nici în foc, ci în glasul [care venea] dintr-o tăcere rarefiată: *Kol demama daka*.
16. Această descriere este conformă cu doctrina celor patru lumi dintre *En-Sof* și cosmosul terestru, dezvoltată de Școala cabalistică de la Safed în secolul al XVI-lea. Lumea „tăcerii superioare" corespunde cu izvorul emanației, cel al Carului *Maase Merkava)* „care nu poate fi atins decât în tăcere" *(Orot haTora*, cap. 10).
17. *Orot haKodeș, op. cit.*, vol. 3, p. 276.
18. *Ibid.*, p. 285: „Gheulat haDibur". Sublinierea autorului.
19. *Ex.* 4:10. Vezi *Șemuot Raiah*, Șabat Hoĺ hamoed Pesah 5691.
20. *Orot, op. cit.*, p. 10-11: „Imaginația creatoare a Pământului lui Israel este străvezie și clară, senină și pură, aptă de a face să apară adevărul divin, de a se învălui cu voința fierbinte și sublimă exprimând finalitatea ideală cuprinsă în sfânta transcendență, gata să favorizeze luminile profeției și a face să

strălucească lumina Spiritului sfânt". Vezi și p. 95, și *Orot haKodeș, op. cit.*, vol. 1, p. 134.

21. Despre viața, opera și influența lui R. David Cohen: Dov Schwartz, *Haționut hadatit ben higaion limeshiut* (Sionismul religios între logică și mesianism), Am Oved, Tel Aviv, 1999. D. Cohen a ordonat și editat principalele lucrări ale lui R. Kook.
22. Vezi *supra* p. 134 și *Kol haNevua* (nota 24), p. 158-160.
23. *Ibid.*, p. 124, 127-129, 143. Vezi și p. 222.
24. *Kol haNevua* (Glasul profeției), Mosad Harav Kook, Ierusalim, prima tipărire 1970, a doua tipărire 1979. Autorul citează ca moto la cartea sa versetele din Psalmul 40: „Tu ai scobit urechile mele... Iată vin cu sulul cărții scrise pentru mine... Cartea ta este în viscerele mele". Omul este invadat de cuvântul divin.
25. *Ibid.*, p. 47 și urm.
26. *Ibid.*, Cuvânt înainte, p. 5: „O nouă generație se va ridica, din învierea politică a lui Israel copii liberi se vor naște în Țara sfântă, spiritul va sufla iar din izvorul cel mai intim al sufletului, spiritul profetic".

BCU IASI CENTRUL DE CARTE

Concluzie

Istoria evreilor ca istorie a limbii Revelației

Teoriile privind limbajul și statutul limbii ebraice pe care tocmai le-am parcurs, marcând etapele principale ale dezvoltării acestor date în gândirea evreiască, demonstrează legătura strânsă dintre ele și aventura poporului, ca și semnificația pe care cultura ebraică a acordat-o acestei istorii aparte în cadrul istoriei universale. Studiul nostru ne autorizează să conchidem că nu este vorba de teme succesive, care se înlocuiesc unele pe altele, ci de legături interne dictate de o permanentă grijă pentru aprofundarea unei probleme care apărea de la bun început ca stând la baza misterului existenței umane și, fără îndoială, a tot ce există. Prin studierea concepției despre limbaj poate fi perceput ecoul marilor întrebări care au frământat societatea evreiască în legătură cu identitatea ei, raportul cu infinitul pe care-l implică ființa ei și nădejdea în venirea unei lumi omenești răscumpărate. Ceea ce se degajă din ancheta noastră este mai puțin evoluția unui concept, cât maturarea treptată a unei experiențe existențiale care leagă într-un același destin poporul și limba lui. Este vorba mai curând de o idee-forță centrală, pregnantă, care îmbracă aspecte diverse în contexte culturale schimbătoare.

Istoria poporului evreu, în cadrul istoriei devenirii omului, este mai întâi istoria biblică: ea orientează ansamblul dezvoltării lui. În Carte, în semnificația rațională a discursului ei, desigur, dar și în ritmul ei, în structura și în expresiile ei percepem elementele esențiale care vor determina conștiința identității sale pe care o va căpăta poporul, ca și calea pe care o va străbate gândirea religioasă și filosofică ce-i va continua experiența spirituală. Spiritul civilizației biblice a avut un impact pătrunzător asupra limbii ebraice și a învestit un idiom, care, fără îndoială, n-a fost decât un dialect canaanean printre altele, pentru a-l preface într-o limbă a cărei structură sintactică și a cărei semantică au fost profund marcate de experiența profetică.

Un aspect al acesteia, care, neîndoios, constituie fundamentul mesajului ei, ca și țesătura însăși a redactării Cărții, textura ei, este irupția în imanența omului a unei Rostiri care, fără să abolească distanța, o străbate și provoacă ființa umană în vocația ei literalmente vocală de „ființă vorbitoare". Har al rostirii *și* chemare la rostire: alianță și întâlnire a verbului divin cu limbajul uman. În jurul temei acesteia, *Pentateuhul* construiește o tramă pe care o scandează diverse evenimente și a cărei structură va oferi ulterior un teren fertil cercetării neîntrerupte a gândirii și practicii. Pentru că *Biblia* a deschis un spațiu al cuvântului pe care cultura ebraică și evreiască n-a încetat să-l parcurgă pentru a-i înțelege dimensiunile și a-i scruta orizontul.

Faptul prim din *Geneză* este acela că Dumnezeu vorbește: la origine se situează limbajul. Lumea lucrurilor parvine la existență și se desfășoară ca un ecou fidel cuvântului divin. Totul debutează prin Rostirea lui Dumnezeu, care creează printr-un act verbal și numește suveran elementele: la început a fost Cuvântul! Dar faptul secund, a cărui însemnătate nu o putem minimiza, este că apoi Dumnezeu se adresează omului, înzestrat el însuși cu facultatea vorbirii, pentru a-l soma să numească animalele: darul rostirii devine pentru om chemare la rostire. Invitație de a se situa în raport cu lumea, de a lua cunoștință simultan de locul său în natură și de diferența fundamentală față de ea. De a găsi în această distanță, în această mișcare de extracție, sensul naturii sale specifice: limbajul se înscrie printre liniile invizibile care leagă subiectul de Dumnezeu și de lume. Foarte curând Adam descoperă că nu va putea să degajeze suflul care-l animă decât confruntându-se cu o ființă asemănătoare lui. Totuși, în ciuda prezenței acesteia incitând la dialog, apariția cuvântului uman ca ecou autentic la verbul divin se izbește de multiple inhibiții, cărora textul biblic, în structura sa, le sugerează motivele și principalele componente. De la bun început se constată legătura strânsă dintre relația cu Dumnezeu și relația cu altul pentru tot ce privește eliberarea cuvântului. Problematica limbajului și incertitudinile lui se inserează astfel în povestirile *Bibliei*, care, prin diferite relee, îi evocă, fără a le teoretiza, principalele teme: originea divină a limbajului și interpelarea omului, tăcerea, violența

și sustragerea acestuia pentru a evita să ia cuvântul și să-și afirme concret responsabilitatea dialogică, limbajul originar și confuzia limbilor, încercările de a restitui vorbirii sensul comunicării și curajul mărturiei. O schemă identică, înfățișând parcă variațiuni ale temei, se găsește în istoria formării poporului lui Israel când se trece de la *Geneză* la *Exod*: alienarea cuvântului în capcana sclaviei și eliberarea progresivă până la revelația celor Zece Cuvinte și venirea profeției prin stăpânirea cuvintelor: evenimente istorice care se desfășoară în planul secund al accederii la cuvânt, al abaterii lui de la calea cea dreaptă și al izbăvirii sale.

Se degajă astfel destul de clar două aspecte ale esenței limbajului: pe de o parte demnitatea incomparabilă și forța creatoare a esenței vorbitoare* divine, iar pe de altă parte inhibiția subiectului vorbitor, pentru a accede la o bună stăpânire a limbajului. Această dualitate, estimată în alte locuri ca un eșec, o separare, o cucerire a subiectului, apare aici ca un imperativ de restaurare, ca o tentativă de renaștere a unei comunități lingvistice esențiale. De fiecare dată, neexploatarea potențialului relațional, excluderea sau negarea Celuilalt este ceea ce face să devieze cuvântul și-l golește de forța lui vitală. Cel mai adesea, dificultatea de „a lua" cuvântul, adică de a face un efort personal de responsabilitate, de a renunța la o voință de putere, este cauza deturnării de la proiectul inițial de comunicare. Legătura dintre

* În original: *langagière* (n.tr.).

Dumnezeu şi om apare ca *un legământ prin rostire* între Dumnezeu şi Israel, putere divină la care omul este invitat să participe. Revelaţie care continuă prin misiunea profeţilor ebrei, a căror esenţială menire nu este prezicerea viitorului, ci zicerea absolutului. Dialog care culminează în Psalmi, vorbire a omului ascultată ca o rostire a lui Dumnezeu, în care adevărul lui Dumnezeu se dezvăluie prin invocaţiile ce-i sunt adresate. Sau chiar în *Cântarea Cântărilor*, în care drama cuplului uman o reflectă pe cea a relaţiei de dragoste dintre Dumnezeu şi Israel şi se integrează perfect natural în peisajul universului biblic căruia îi aparţine. Această cooperare cunoaşte peripeţii, succese şi eşecuri, cărora povestirile *Bibliei* le detaliază nuanţele şi le precizează tensiunile: aventură a cuvântului care îmbrăţişează strâns alcătuirea istoriei existenţiale a poporului evreu.

Dacă *Biblia* ne dă astfel câteva indicaţii cu privire la esenţa puternică şi activă a cuvântului, trebuie să luăm notă în Cartea însăşi, cu atât mai mult după redactarea ei finală, de transcrierea vorbirii în scriitură. Revelaţia celor Zece Cuvinte este gravată în Table, iar Moise însuşi lasă în scris cuvintele *Torei*. Această mutaţie conferă scrisului un privilegiu neîndoios şi dăruieşte „corp" limbii care îi asigură transmiterea. Ea conservă totuşi în textul acesta, socotit de acum înainte Scriptură sfântă, un stil care incită la interpretări şi provoacă lectorul ca un interlocutor. Cuvântul rostit este primul în ordine cronologică, dar scrisul se impune şi se confirmă prin statutul său autonom, care-l

invită pe cititor la interpretare. Dialogul oral cedează treptat locul dialogului hermeneutic. Acesta se deschide în mod firesc mai multor interlocutori, fiecare străduindu-se să extragă alte înțelesuri, contradictorii uneori, adesea complementare, dar niciodată arbitrare, ale textului de bază.

Încă din epoca celui de-al doilea Templu se dezvoltă o mișcare marginală, dar fecundă, urmărind stabilirea unei comunicări între elenism și iudaism, care va culmina, după traducerea *Bibliei* în greceşte, prin opera filosofică a lui Philon din Alexandria. De altfel, aceasta se prezintă ca un comentariu la Legea lui Moise cu pornire de la textul *Septuagintei*. Întâlnirea se produce mai întâi la nivelul limbii, vocabularul religios și istoric al *Bibliei* transmutându-se în concepte statice și ontologice, având drept consecință interpretarea alegorică a conținutului *Torei*. Philon pune deschis principalele probleme legate de limbaj: el schițează răspunsuri în linia principiilor filosofiei grecești, rămânând în același timp fidel față de mișcarea gândirii biblice. Pentru prima dată în istoria gândirii evreiești, afirmarea universală a mesajului se detașează de forma originară în care a fost formulat acesta. Se poate lesne ghici că această desprindere a putut să ducă, fie și împotriva intenției inițiatorilor, la o alterare a temelor biblice, dacă nu la Philon însuși, cel puțin la epigonii și interpreții lui. Sinteza lui redactată în greceşte îi va inspira din plin pe Părinții Bisericii, dar nu va marca dezvoltarea ulterioară a gândirii evreiești. Atunci când, în

perioada medievală, filosofii evrei, paralel cu filosofia religioasă arabă, vor întreprinde un demers asemănător cu al său, speculațiile lor se vor formula prin referire la metoda de gândire talmudică și la exegeza *Midrașului*, pentru care spiritul și litera sunt asociate inextricabil.

Interpretarea temerară și inventivă a *Bibliei* de către *Talmud* nu se desparte niciodată de materialitatea semnelor textului ebraic. Acest principiu conduce demersul său atât în fixarea aplicării practice a legii *(Halaha)*, cât și în formularea prelungirilor filosofice prezentate sub formă de apologuri *(Hagada)*. Forța lui inițială rezidă, firește, în dorința de a scoate în evidență, într-un spirit rațional, ce ne învață înțelepciunea biblică, dar această metodă exegetică nu se aplică decât pornindu-se de la o atenție extremă față de materialitatea concretă a limbii. Cu începere de la cuvintele ei și de la literele ei se înalță spiritul pentru a găsi în ea căile de sugerare a sensului, care constituie specificul dialecticii talmudice. Ca urmare, aceste semne de neînlocuit capătă un caracter sacru, cel puțin în plan hermeneutic, iar limba care le găzduiește este socotită o limbă sfântă. Limbă în care cuvintele se interpelează înlăuntrul textelor, se compun și se descompun conform rădăcinilor, sugerând apropieri inedite, ca și cum textul ar fi în devenire, scriindu-se din nou pe urma întrebărilor pe care le suscită pentru a compune ceea ce tradiția evreiască socotește a fi un adevărat „arbore al vieții". Solicitată de *Talmud*, limba *Bibliei* dă astfel impresia că sugerează mai

mult decât spune: datorită ei, limitele discursului sunt depășite. Totuși, orientați în principal către aplicarea practică a regulilor biblice și atenți să prezinte în cursul discuțiilor diferitele aspecte ale problemei studiate, rabinii *Talmudului* n-au formulat asupra subiectului acesta, ca de altfel asupra tuturor celorlalte, nici o teorie generală. Rebeli față de orice spirit de sistematizare și conceptualizare, ei s-au mulțumit cu aforisme, adesea antinomice, dispersate în această vastă literatură. În continuare aceste învățăminte vor orienta reflecția gânditorilor, care vor încerca să discearnă din ele o concepție coerentă efectuând o alegere dintre opiniile enunțate.

Într-adevăr, prin referire la aceste date de bază, biblice și talmudice, s-a dezvoltat gândirea evreiască despre limbaj, geneza lui și natura lui, importanța dialogului și statutul limbii ebraice, ca și despre metoda exegetică și valoarea traducerii. Bazându-se pe această experiență culturală globală, toți gânditorii vor accepta demnitatea eminentă a limbajului și rolul său preponderent în conduită, ca și calitatea aparte recunoscută limbii ebraice. În schimb, ei vor avea divergențe cu privire la conținutul concret al acestei specificități. Unii se vor interesa în special de izvorul Rostitului și vor sublinia legătura ontologică dintre Dumnezeu și om, în vreme ce alții vor pune accentul pe răspunsul pe care îl induce această legătură și pe caracterul etic al relației. Nominația la care, invitat de Dumnezeu, procedează Adam instaurează, desigur, o ordine a lucrurilor, dar care a fost criteriul:

investigarea, intuiția umană sau o regulă revelată? Numele sunt potrivite lucrurilor prin afinitate sau în conflict cu ele? Limbajul este oare una din realitățile universului care trebuie înțeles ori i se impune și cu pornire de la semnele lui trebuie să se încerce descifrarea enigmelor naturii și a textelor fondatoare? *Laşon haKodeş* a rabinilor *Talmudului* trebuie oare înțeleasă ca o limbă sfântă prin esența ei sau ca o limbă a sfințeniei relevând exigențe ale eticii? Autoritatea absolută a Scripturii nu este niciodată pusă în discuție, dar valoarea care trebuie acordată luminii care-i traversează semnele diferă în funcție de concepțiile autorilor despre felul în care se manifestă și se enunță adevărul și despre raportul pe care-l întreține limbajul cu totalitatea lumii. Aceste întrebări se ivesc mai cu seamă sub efectul întâlnirii experienței ebraice ancorate în relații efective și concrete între parteneri responsabili stăpânind cuvântul și cultura filosofică orientată spre căutarea unei cunoașteri obiective și impersonale. Filosofii evrei din perioada medievală, din secolul al X-lea până în secolul al XV-lea, mai ales din sfera geografică a spațiului islamic, oscilează în speculațiile lor între adaptarea la unele scheme conceptuale și rezistența la tot ceea ce pare a se opune experienței singulare a Revelației. Pe de o parte se constată o neîncredere în limbajul discursului religios, iar pe de altă parte o adeziune fără rezerve la veracitatea literală a textului. În climatul cultural al epocii, aceste două atitudini se explică prin necesitatea de a lua poziție față de ideile și conceptele filosofiei și științei elenice

necunoscute până atunci. Ținând cont de diversitățile datorate personalității și situării gânditorilor în spațiu și timp, se poate afirma că două curente principale se detașează. Unul, considerând adevărul metafizic drept adevăr științific, subliniază punctele de contact și de convergență dintre aspirațiile religioase și studiile filosofice. El încurajează recursul la speculația rațională în materie teologică, favorizând înțelegerea conținutului, luat, în tot ce privește divinitatea, în sens alegoric, având o semnificație morală sau metafizică. Limbajul, în toate limbile, nu ar putea să exprime inexprimabilul. El se alătură firesc tezelor grecești privind geneza și esența limbajului și nu acordă nici un privilegiu limbii ebraice. Dimpotrivă, celălalt, față de incertitudinea teoriilor metafizice, dorește să păstreze particularismul unicei religii care asigură o reală comunicare cu Dumnezeu. În consecință, el insistă asupra divergențelor ireductibile dintre concepția filosofică și experiența religioasă și o socotește pe aceasta din urmă superioară din punct de vedere spiritual unei contemplări și unei vieți pur intelectuale. El atribuie o valoare hotărât pozitivă limbajului acordat omului de către însuși Dumnezeu și capacității lui de a exprima realul. Dar își află izvorul de inspirație în tradiția biblică și consideră că limba ebraică, ce-i vehiculează mesajul, este superioară tuturor celorlalte, fiind mijlocul natural de expresie al profeției și al vieții religioase.

Aceste două direcții de gândire s-au menținut de-a lungul istoriei, traducând, fără îndoială, când necesitatea existențială a poporului evreu și a iudaismului de a se întoarce la rădăcinile irațională ale originilor sale, când nevoia de a se defini cu instrumentele rațiunii în aventura vieții sale concrete din mijlocul națiunilor. Chiar dacă teologia speculativă a ieșit mereu la suprafață, nu ea ilustrează demersul mental cel mai caracteristic al gândirii evreiești sau influența ei asupra altor culturi. Raporturile sale cu divinitatea, cu un Dumnezeu personal de voință și moralitate care-l interpelează pe om, și-au găsit expresia cea mai deplină în opere care încearcă să pună în valoare datele tradiționale specifice ale Revelației, înțeleasă, desigur, ca un eveniment particular, dar și ca manifestare generală a Prezenței în univers. Autorii lor au căutat în Textul profetic izvorul ultim al conceptelor și al desfășurării forțelor active din natură și din istorie. În plină epocă talmudică, dar, fără îndoială, în continuarea unei tradiții mistice mult mai vechi, care va fi reluată și dezvoltată în perioada medievală, *Cartea Creațiunii* afirma că literele alfabetului ebraic, sunet și reprezentare grafică, alcătuiesc fundamentul și arhitectura spirituală a lumii. Asociind această teză unor procedee de exegeză ale *Hagadei* talmudice, Cabala, care se răspândește mai cu seamă în sudul Franței și în Spania în secolul al XII-lea, rafinează și amplifică speculațiile asupra literelor alfabetului și extinde această teorie la toate semnele și cuvintele ansamblului *Torei*. Pentru ea, limbajul

reflectă, cel puțin în forma lui cea mai pură, care este limba creațiunii, limba ebraică, natura spirituală a lumii, limbajul uman însuși fiind o replică a limbajului divin. Nu numai că limbajul nu este inadecvat exprimării realităților spirituale, cum gândeau filosofii, dar, manifestare esențială a divinității, vehicul al revelației profetice, el este o categorie ontologică fundamentală, care permite perceperea esenței. El nu este un instrument în slujba unei realități mai însemnate, ci constituie în sineși originea sensului.

Scripturile sunt acest limbaj divin, iar cabaliștii discern în spatele sensului literal – care-și păstrează neștirbit legitimitatea dintâi – și dincolo de sensul alegoric – care în fond traduce doar o realitate prin alta – sensul simbolic al semnelor înseși. În limbaj există o altă dimensiune decât aceea a comunicării, revelatoare pentru esența însăși a lucrurilor. În acest spațiu cultural cuvintele au un conținut, o înrudire adevărată le leagă de lucrurile pe care le desemnează. Limbajul nu este socotit numai o funcție, el este interogat în adevărul său și în transparența sa. Numele, și înainte de toate Tetragrama, semnifică și personalizează, cuvântul angajează, are o putere. Provenit de la Dumnezeu, limbajul permite un acces la Dumnezeu: el ține să comunica ceva care depășește comunicabilul. Cabala marchează astfel dacă nu o cotitură, cel puțin o nouă fază în aprecierea mai radical pozitivă a valorii limbajului în general și a statutului ebraicii

în special: ea subliniază cu forță esența orală* a creațiunii și primordialitatea ebraicii ca limbă originară. La antipodul opiniei care susține originea umană și convențională a limbajului, ea afirmă unitatea limbajului și ființei, teză care va intriga reflecția critică europeană și care poate fi calificată drept concepția monoteistă a limbajului. Ea își va exercita influența sub forme diverse atâta timp cât Occidentul creștin, fie și secularizat, în căutarea secretului identității sale, va vedea în revelația ebraică fundamentul tradiției sale religioase și culturale. Ea va fi lăsată deoparte între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, în cursul deșteptării sentimentelor naționale, dar și, poate, din voința mai mult sau mai puțin conștientă de a-l umbri, apoi de a-l exclude pe evreu și cultura lui din Europa în profitul ipotezei unei limbi indo-europene, al unui idiom ancestral arian comun limbilor europene, denegând astfel orice privilegiu ebraicii și mesajului pe care-l vehiculează. În spatele acestor speculații „lingvistice" se și profilează luări de poziție care ulterior se vor traduce prin acte mai puțin inocente, care, poate, au fost pregătite printr-un proces lent, dar constant de excludere mai întâi a ebraicii, apoi a evreului.

În cadrul gândirii evreiești înseși, ideea eminenței unui limbaj care păstrează urma verbului creator și credința într-un secret care ar continua să se ascundă în el – cel puțin în ce privește limba ebraică – nu vor înceta să-i inspire pe autori până în

* În original: *langagière* (n.tr.).

epoca modernă, chiar dacă-i resping presupozițiile teologice.

Dar, așa cum am arătat, ceea ce marchează dezvoltarea gândirii evreiești pe linia propriilor izvoare este insistența când asupra apelului divin și a aspectului transcendent al limbajului, când asupra ascultării și a răspunsului umane. Această dualitate a punctelor de vedere ilustrează imposibilitatea de a se reduce experiența biblică la o expresie univocă. Ea reproduce în legătură cu o temă anume structura Legământului *(Brit)* – noțiune majoră și idee-forță a *Bibliei* –, cooperarea lui Dumnezeu cu oamenii chemați să participe ca parteneri responsabili la opera Istoriei. Apel și răspuns: dialog permanent între Cuvântul profetic enunțat de Dumnezeu și răspunsul schițat de om. Legământ care nu înglobează numai poporul lui Israel, ci, întocmai ca Pământul și Legea sa, și Limba, limba sfântă. Credem că aici trebuie să se vadă mai puțin o opoziție decât o reciprocă împlinire, această dualitate permițând în chip dialectic descoperirea, cu o intensitate mereu mai mare, a multiplelor aspecte ale moștenirii și înnoirii identității evreiești pe care o susține.

Tensiune creatoare și sursă de reflecție dinamică ce se manifestă în secolul al XVI-lea, în mod remarcabil, prin noile perspective pe care le deschide opera lui R. Löw, Maharalul din Praga, în problematica limbajului. De fapt, ea orientează dezbaterile către ceea ce pare să lipsească atât din teoriile filosofice, cât și din cele cabalistice. Acestea insistă respectiv asupra originii

convenționale sau, dimpotrivă, transcendente a limbajului, chiar asupra naturii lui, în detrimentul tocmai al rolului său în realitatea constituirii sale ca lucrare a cuvântului. Pentru Maharal, beneficiar al moștenirii lăsate de predecesorii lui, răsturnând însă cu totul abordarea problemei, analiza esenței limbajului reprezintă în primul rând o cale de acces pentru elucidarea a ceea ce constituie umanitatea din om, reprezentările și conduita lui. Formarea persoanei își are centrul de gravitație în apariția vorbirii, în efortul de convergență dintre elementul spiritual și elementul material care o alcătuiesc, la îmbinarea sensibilului cu sensul. Loc de eroare și degradare, dar și putere de a accede la adevăr și la viață. Geneză a limbajului ce reproduce pentru fiecare crearea omului descrisă în *Geneza*. Procesul de eliberare a cuvântului de suportul care-i reține elanul marchează progresul infinit al ființei în căutarea unității sale. Schițând, *avant la lettre*, critica unui *cogito*, Maharalul estimează că riscul de alienare a persoanei rezidă atât în rațional, cât și în biologic: numai „spiritualitatea vorbitoare", care mobilizează toate componentele ființei sale, permite, printr-un continuu spor de tensiune, actualizarea tuturor potențialităților sale. Limbajul nu este un mijloc printre altele de care dispune omul, ci locul de formare și de edificare prin care se construiește ca ființă umană, făcând să treacă de la potențialitate la act o calitate constituită deja, dar care încă nu s-a produs. Reflex al ireductibilei dualități a naturii umane, el are vocația de a unifica: unitate a persoanei, deschidere către dialogul cu

aproapele şi, cu pornire de la acest limbaj uman, descoperirea relaţiei cu divinul. Sprijinindu-se pe aceste consideraţii argumentate pe baza textelor talmudice, R. Löw desprinde regulile conduitei morale şi elaborează câteva principii de exegeză care toate au ca obiect indicarea locului central pe care-l ocupă omul şi extraordinara lui putere de invenţie. Limbajul este, desigur, convenţional şi reflectă relaţia pe care omul, individ şi societate, o întreţine cu lumea. Dualitatea lui îl determină să producă două soiuri de limbaj: unul dictat de necesitatea socială de a comunica şi transmite, iar celălalt de aspiraţia sa către spiritual şi sfinţenie. Legându-şi concepţia despre limbaj de cea privind interpretarea Scripturii, el consideră că *Tora* prezintă modul în care omul, mereu treaz şi în ascultare, întâmpină Prezenţa divină: *Biblia* nu este nici o teologie, nici o antropologie, ci relatarea unei întâlniri. Multitudinea limbilor corespunde diversităţii de vocaţie a diferitelor unităţi de civilizaţie, limba sfântă fiind expresia specifică a vocaţiei profetice a poporului lui Israel. Maharalul schiţează astfel, chiar şi prin analiza sa despre limbaj, într-un moment ce-i pare că marchează o etapă însemnată pentru evoluţia umanităţii şi a destinului evreiesc, o definiţie a omului şi a omului evreu, care ia în considerare o nouă relaţie posibilă între Israel şi celelalte popoare. Plasând omul în centrul preocupărilor lui, el subliniază unicitatea vocaţiei evreieşti în raport cu vocaţia umană şi, fără a pierde din vedere viziunea propriu-zis teologică a demersului său, rezervă un loc important

incidențelor lui antropologice. Răsturnarea perspectivei operată de Maharal pentru înțelegerea esenței particulare a omului cu pornire de la funcția limbajului și uzul cuvântului va rămâne o achiziție durabilă. Va trebui totuși să se aștepte până la mijlocul secolului al XVIII-lea pentru ca maeștrii hasidismului din Europa orientală, în continuarea intuițiilor sale, desigur, să dezvolte o concepție despre limbaj care să se înscrie pe linia lui de gândire.

Între timp, în Europa centrală, apoi occidentală, mai cu seamă în Germania, care pe atunci ocupa prim-planul scenei filosofice, mișcarea de emancipare și tendința de integrare a evreilor în societate erau însoțite de o dorință de inserție în cultura generală, în cea mai universală expresie a ei. Aceasta i-a incitat pe unii gânditori evrei să reia firul tradiției filosofice medievale și mai ales al raționalismului lui Maimonide și al școlii sale. Moses Mendelssohn va merge până la a declara că principiile credinței mozaice derivă, ca toate adevărurile metafizice, doar din lumina naturală a rațiunii, comună întregii umanități, iudaismul fiind în esență o „legislație revelată". Pentru el, limbajul nu joacă nici un rol în procesul cunoașterii și se înțelege de la sine că limba ebraică nu se bucură de nici un privilegiu și nu constituie o categorie religioasă distinctă. Iudaismul înlocuiește semnul încremenit și mut prin *mițva,* act impus numai poporului evreu, cu scopul ca prin comportamentul său, gest dinamic viu, să apere omenirea de primejdia idolatriei, imanentă oricărei supuneri la

materialitatea paralizantă a semnului. El deschidea în felul acesta calea unui grup de gânditori ale căror premise își aveau rădăcinile în școala idealistă; ei credeau că pot garanta perenitatea vocației evreiești rupând-o de baza sa existențială și în special de fundamentul ei lingvistic. În ciuda excepției notabile a lui Nahman Krohmal, care, cititor al lui Humboldt și discipol al lui Hegel, reintroduce istoria și limbajul în aventura gândirii evreiești, dar nu parvine să-și încheie opera, trebuie să constatăm că tentativele acestea sfârșesc prin a goli iudaismul de substanța lui particulară. Credem că îndepărtarea de el, care avea să ducă la asimilare sau la convertirea la creștinism a unei părți notabile dintre evrei, se datora în mare măsură abandonării limbii ebraice ca purtătoare privilegiată, dacă nu exclusivă a unicității mesajului Revelației. Într-o epocă în care celelalte manifestări tangibile ale unei existențe naționale (teritoriu, drept) lipseau, singură ebraica putea izbuti să mențină o coeziune, nu doar socială, ci mai cu seamă spirituală, profund înrădăcinată în fidelitatea față de izvoarele identității sale. Urmarea istoriei avea să dovedească în ce măsură această referință lingvistică era parte integrantă atât a existenței concrete a poporului evreu, cât și a doctrinei iudaismului, element inevitabil chiar și pentru cei care, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, vor încerca să elibereze gândirea evreiască de trecutul său religios.

În aceeași perioadă ia naștere în Europa orientală, în Polonia și în Ucraina, unde masele evreiești trăiesc în ghetouri și nu sunt încă atinse de

emancipare, o mișcare populară de mare amploare, ale cărei existență și influență se resimt până în zilele noastre: hasidismul. Printre subiectele dezvoltate de maeștrii lui, cel al limbajului ocupă un loc privilegiat. Reluând și reinterpretând temele principale ale simbolismului Cabalei și conferindu-le o tonalitate existențială, ei au socotit că limbajul, principiu comun al Creatorului și al creaturii, asigură trecerea dintre ascuns și manifest, deschizând calea, prin studiu și rugăciune, către lumea superioară. Ei își îndreaptă atenția întreagă, mai degrabă decât asupra limbajului propriu-zis și a conținutului său conceptual, către semnele care-i alcătuiesc fundamentul și către capacitatea lor creatoare. Permutând și recompunând literele, ei se consacră unei exegeze fecunde și înnoitoare a Scripturii, mereu cu scopul de a depăși finitudinea printr-o deschidere permanentă spre infinit, în vederea unei spiritualizări a realului. Atunci când afirmă că vitalitatea universului, ca și starea lui nu țin decât de literele sfinte, fluxul Rostirii creatoare neîncetând să anime creațiunea și creaturile, ei conferă limbii ebraice o putere esențială, situând-o în centrul vieții și al gândirii religioase, ca dătătoare și rezervă de viață. Hasidismul prelungește astfel până în epoca modernă intuițiile lui R. Iehuda Halevi, învățăturile lui R. Iehuda Löw, Maharalul din Praga, și, firește, concepțiile cabalistice în cercetarea lor menită a găsi în limbaj revelarea unei ultime taine. Dar ceea ce trebuie mai cu seamă scos în evidență pentru a sesiza contribuția mișcării acesteia la înțelegerea de către gândirea evreiască a

aventurii limbajului este accentul pus pe rolul și locul omului, al fiecărui om aparținând poporului evreu, în realizarea acestei experiențe. În el însuși, în propria ființă trebuie acesta să descopere, grație limbajului și unei conduite morale ideale, forța și fervoarea de a transcende limitele existenței sale naturale pentru a-și asigura, printr-o comunicare trăită, relația personală cu Dumnezeu.

Ceea ce caracterizează gândirea evreiască a secolului al XIX-lea, mai ales în Europa occidentală, unde emanciparea pare temeinic dobândită, este încercarea de a funda o reflecție care să nu mai fie o dezbatere cu diferitele sisteme filosofice ale momentului în scop apologetic și de a crea o gândire originală, derivată din valorile specifice iudaismului, care să răspundă problemelor universale. Așa se face că Martin Buber desprinde din doctrina hasidismului conținutul filosofiei sale asupra dialogului și că Franz Rosenzweig, bazat pe o analiză a experienței biblice, stabilește o teorie generală a limbajului. Filosofia persoanei mai mult decât a lucrurilor, rolul primordial al relației în formarea lui eu, tot atâtea elemente inspirate de metapsihologia hasidismului, căreia Buber îi adaugă o atenție specială acordată tonalității verbului în spiritualitatea întâlnirii. El nu reține totuși din aceste izvoare decât vocația universală a iudaismului, refuzându-și să vadă că aceasta își trage dinamismul numai din experiența deosebită a existenței evreiești. Tocmai ținând seama de aceasta se angajează Rosenzweig pe calea unei „Noi gândiri", a cărei ambiție este universală și a cărei

informație este profund evreiască. În jurul problemei limbajului, socotit categorie centrală a existenței, se desfășoară la Rosenzweig o contestare ontologică a idealismului și a ansamblului filosofiei occidentale, a cărei temă fundamentală gravitează în jurul identității dintre gândire și ființă. Pentru Rosenzweig, limbajul este o categorie de cunoaștere proprie modului biblic de a gândi, bazat pe caracterul dialogal al cuvântului viu al Revelației. În vreme ce Buber pune accentul pe reciprocitate în experiența interumană a dialogului, Rosenzweig, fidel, după noi, structurii Legământului biblic, afirmă primatul unei transcendențe și vede în dialog un răspuns la o chemare. Prin această întoarcere la heteronomia gândirii, problemele umane manifestându-și caracterul teologic, Rosenzweig regăsește sursele profunde ale existenței vii, de la care iudaismul occidental se abătuse, iar în ceea ce privește limbajul, indicațiile *Bibliei* și învățătura Cabalei: lumea reală se naște odată cu discursul. În iudaism caută el, îndată după zdruncinarea lumii ca urmare a Primului Război Mondial, un răspuns la criza omenirii, iar în experiența reală a comunităților religioase, un fundament valabil pentru formularea noii sale gândiri. Astfel, poporul evreu ar realiza încă de pe acum în viața sa rituală și liturgică, în izolarea sa, fără a căuta în istorie sensul existenței sale, anticiparea unei vieți colective bazate pe dialog, o uniune a tuturor care salvgardează personalitatea individuală și restabilește o transcendență, un prealabil în care lumea sfâșiată

poate regăsi un sens, iar limbajul, o legătură cu existentul. În această viață închisă asupra ei înseși, limba ebraică este o limbă sfântă, rezervată cultului și studiului, nici vorbită și nici supusă evoluției timpului. Pentru nevoile cotidiene evreul a recurs la dialecte (iudeo-araba, iudeo-spaniola, iudeo-germana etc.), ceea ce demonstrează în același timp inserția lui în cultura înconjurătoare și refuzul său de a se dizolva cu totul în ea. Această concepție reflectă întocmai situația diasporică și tulburările de identitate pe care le provoacă: în viața practică evreul a pierdut, odată cu pământul său, limba proprie. Ea scoate perfect în relief însemnătatea primordială a vieții lingvistice și cât de fidel traduce ea realitatea existențială și destinul poporului evreu, ca și imposibila rupere a tuturor legăturilor cu forța sacrului care le caracterizează. Un particularism existent pentru toți și pentru care poporul evreu plătește un greu tribut. Prin limba folosită în acest dialog cu popoarele și culturile care l-au primit, evreul se angajează, se definește și se redefinește pe sine. Pe fondul acestor reflecții, remarcile lui G. Scholem asupra traducerii bibliei în germană efectuate în comun de Buber și Rosenzweig capătă un relief impresionant atunci când afirmă pe un ton de tragică ironie că acest dar al invitatului *(Gastgeschenk)* pentru ospitalitatea cu care a fost primit – a face să vibreze glasul viu al *Bibliei* în inima limbii germane – a fost piatra tombală a unei relații care s-a dovedit imposibilă și s-a prăbușit într-o catastrofă cumplită.

La capătul acesteia era necesară angajarea supraviețuitorilor – care sesizaseră ce rol jucaseră deprinderile lingvistice în ruinarea valorilor umaniste clasice, pe de o parte, și în exilul lingvistic al evreilor, pe de alta – în căutarea unei noi etici a limbajului și a limbii, paralel cu investigațiile întreprinse de filosofie și de literatură privind această temă. În general, actul limbajului continuă a fi considerat în plenitudinea realității sale concrete, nu ca o structură morfologică și sintactică statică, ci ca energie creatoare, și se formulează întrebări privind funcția lui în definirea umanului. Nu este limbajul ceea ce-i mai uman în om? Se acordă o atenție mai susținută problemelor hermeneuticii, polisemiei, mănunchiului de rezonanțe de care este înconjurat fiecare cuvânt în text, coerenței interioare a limbajului metaforic. Interesul față de vitalitatea internă a limbajului îi face pe gânditorii evrei să scruteze legătura dintre renașterea națională și renașterea ebraicii ca limbă vie: ce semnificație să se acorde acestei prodigioase și excepționale renașteri? Există în limba însăși un factor care-i asigură sau explică perenitatea, pe când altunde societățile și culturile dispar atunci când folosirea limbii lor se atrofiază? Multe dintre aceste subiecte preocupau de mult gândirea evreiască; acum era vorba de a le reformula ținând cont de opiniile noi asupra discursului și de schimbările intervenite în societatea evreiască în contextul istoric al perioadei care a urmat celui de-al Doilea Război Mondial.

În continuarea tentativei lui Rosenzweig, urmându-l în critica totalității hegeliene și în căutarea unei inteligibilități inițiale, contestând prioritatea structurii teoretice a limbajului, Emmanuel Lévinas cultivă o orientare ce-l face, în numele drepturilor Celuilalt, să elaboreze ca filosofie primă o etică. Formulate după metodele filosofiei clasice și moderne, principiile și concluziile sale le reîntâlnesc, după spusele lui, pe cele ale textelor fondatoare, „mai vii decât viața", ale tradiției ebraice. Distanțându-se față de filosofiile dialogului, în special de cele ale lui M. Buber și G. Marcel, E. Lévinas pune un accent puternic pe caracterul asimetric al relației cu altul, dualitate ireductibilă, refractară la orice sinteză și în care discerne o deschidere spre transcendență, temă centrală a gândirii sale și, cum am văzut, recurentă preocupare a gândirii evreiești. Într-adevăr, prin etica dialogului se afirmă în actul cuvântului responsabilitatea față de aproapele, iar limbajul își dezvăluie esența: este răspunsul la o chemare. Pentru a prezenta această ciudată experiență a heteronomiei, filosoful se referă la ideea de Infinit la Descartes, dar află în mesajul biblic un exemplu paradigmatic: „Monoteismul, cuvântul Dumnezeului Unul, este tocmai cuvântul pe care nu poți să nu-l asculți, căruia nu poți să nu-i răspunzi. Este cuvântul care te obligă să intri în discurs". Ca și Rosenzweig, Lévinas pare să propună un răspuns evreiesc la o întrebare universală și să denunțe abaterile lumii occidentale, această lume străină de cuvânt, pentru a reîntâlni sinceritatea unui cuvânt

profetic, în care umanul se instituie prin recunoașterea transcendenței celuilalt om. În ciuda acestei luări de poziție și în ciuda antinomiei dintre limbajul grecesc al filosofiei și limbajul profetic al *Bibliei*, Lévinas nu renunță la dorința de a exprima în limba filosofiei sensul revelației ebraice. Urmând acest principiu, concepția sa privind hermeneutica, pe linia a ceea ce socotește că este fundamentul exegezei talmudice, constă în a degaja, decantând opacitatea metaforelor și ambiguitățile retoricii, sensul etic drept ultimă inteligibilitate a Textului. Această atitudine de neîncredere față de orice sacralitate a rădăcinii în profitul exclusiv al sfințeniei legii morale privește, deopotrivă cu solul, poporul și evenimentele fondatoare ale istoriei sale, precum și limba ebraică, nerecunoscându-i acesteia nicio originalitate. Dacă această ruptură se explică, fără îndoială, ca la Maimonide, prin grija extremă de a îndepărta orice urmă de idolatrie, ea privează totuși iudaismul, și fără îndoială poporul ebraic, de rădăcina de neînlocuit a vitalității dezvoltării sale și chiar a supraviețuirii sale, mai cu seamă îndată după teribila catastrofă a hitlerismului și a stalinismului, „experiență inversată a universalității în latența unei renegări universale". În această perspectivă, tentativa paradoxală a lui Lévinas, evreu lituanian care scrie în franceză pentru a traduce ebraica în limba greacă, într-o lume legată în același timp de filosofi și de profeți, rămâne ambiguă și traduce întocmai dilema identității evreiești contemporane sfâșiată între două fidelități, „două aventuri în mod egal necesare"!

Aceleiași imperioase necesități de a regăsi sursele vitale ale existenței colective îi răspund, încă de la finele secolului al XIX-lea, mișcarea de întoarcere în Țara sfântă, iar după al Doilea Război Mondial, crearea statului Israel. Ea s-a tradus foarte firesc prin inițiative politice, în spatele cărora se profila totuși mereu câte o mare ambiție spirituală. Una dintre acestea, după noi, a fost efortul încăpățânat de a lega renașterea națiunii de înnoirea limbii ebraice ca idiom vorbit. Încă o dată o mutație din sânul poporului evreu era însoțită de o reflecție asupra esenței limbajului și a statutului aparte al limbii ebraice. Fenomen unic în istoria limbilor, învierea ebraicii, limbă moartă cel puțin din secolul al III-lea, se caracterizează, pe de o parte, prin omogenitatea dintre limba modernă și ebraica antică și prin secularizarea limbii, pe de altă parte. Dar o operațiune de acest fel nu riscă oare îndepărtarea treptată a sacrului în profitul profanului, cum o doreau explicit întâii pionieri umaniști și laici, partizani declarați ai unui naționalism profan? În fapt, primele inovații dornice să scape de influența trecutului au fost marcate prin eforturi deliberate de desacralizare, chiar de profanare sacrilegă. Spirite luminate, ca Rosenzweig și apoi Scholem, au subliniat în mod remarcabil primejdia pe care o prezenta această golire a limbii de conținut simbolic. Ei au înțeles că prin fenomenul lingvistic – în aparență simplă problemă a mijlocului de comunicare – se profila o adevărată criză de identitate, aducând atingere înseși vocației poporului evreu. În funcție de

această vocație ineluctabil marcată de relația Legământului, de chemarea unei istorii semnificative și de o legătură permanentă cu divinul, R. Kook înțelege să răspundă provocării de a se înscrie datele acestui legământ în realitatea lumii moderne. Legământ care înglobează nu numai poporul și pământul lui Israel, ci și limba sfântă. După nenorocirile și catastrofele exilului, revenirea ei la viață este semnul unei întoarceri a fidelității ebraice la ea însăși. Manifestare a unei legi permanente a existenței evreiești, care folosește crizele ca trambulină a unei înnoiri, dar și paradigmă a unei restaurații care poartă într-însa nădejdea lumii în regăsirea sensului unei unități profunde a realului. Recucerire posibilă a unei sfințenii care nu întoarce spatele naturii, ci ridică profanul la nivelul sacrului și regăsește astfel sensul transcendenței. O reflecție asupra limbajului care se situează în siajul unei viziuni profetice și reangajează destinul spiritual al poporului evreu într-un universalism concret, conform cu esența lui. Ea se inspiră în mod explicit din tradiția cabalistică; aceasta continuă a juca, dincolo de toate progresele lingvisticii comparate, un rol de seamă în conștiința evreiască, pentru care limba reprezintă unul dintre elementele cele mai semnificative ale culturii sale. Ea păstrează o pondere pe care doctrinele convenționaliste au încercat să i-o spulbere și pe care schema conceptuală a Cabalei, reluată într-o prezentare modernă, i-o restituie. Referirea la trecut îngăduie fundarea unui nou viitor: cum între popor și limba lui există un raport organic, actualmente

limba este cea care readuce poporul în spațiul său spiritual de origine.

Aventura limbajului în gândirea evreiască ne poartă astfel în inima tensiunilor care animă istoria poporului, între rezistență și adaptabilitatea unor concepții ideologice de bază. Ea îi exprimă datele intime, cele ale unei experiențe metafizice care încearcă să continue prin realitățile concrete, cele ale unei vocații universale strâns legate de singularitatea sa, cele ale căutării unui echilibru care transcende conflictul dintre sacru și profan.

Credem că ea parcurge, de asemenea, un itinerar irezistibil, care captează, surprinde și antrenează individul evreu și națiunea evreiască și, ca urmare a experienței lor de Revenire la un viitor anterior, întreaga umanitate să se apropie de timpul vestit de profet, în care limba tuturor popoarelor se va preface „într-o limbă pură".

Nimic nu marchează mai bine sensul aventurii limbajului – aceea a Legământului – decât această țintă ca încheiere așteptată a unui proces menit să asigure sinteza spiritului și literei, căreia semn și ferment îi este relația lingvistică. După exagerarea, chiar fascinația în anumite curente ale cercetării contemporane a formalismelor și a atenției exclusive acordate structurii tehnice a unui discurs rupt de terenul său fertil, renașterea ebraicii și a ebraismului este înalt semnificativă pentru o revalorizare a socialului și istoricului, ca și pentru o orientare spre o edificare concretă a umanului. Ea ne confruntă cu probleme fundamentale privind vitalitatea și creativitatea umane. Încă de la origini,

și în toate fazele dezvoltării sale, limbajul a fost considerat în izvoarele evreiești ca definind specia și extrăgându-și forța din străfundurile ființei în vederea unei creații permanente a omului, prin aprofundarea legăturii sale cu Dumnezeu, cu lumea și cu altul. Relația este norma: relație verticală *și* orizontală angajată indisolubil în ființă și în acțiune, în ascultare și în rostire, în eternitate și în implicațiile temporale. Instrument de putere și fondator de relație, limbajul apare ca un factor esențial în construcția personalității individuale și colective, așadar în cele din urmă ca exigență decisivă de realizare a unui punct de convergență a facultăților umane în vederea înălțării Omului.

Examinarea temei centrale a limbajului ne-a condus inevitabil, în toate stadiile itinerarului nostru, să luăm în considerare derivele sale, care sunt problemele corelative ale traducerii și hermeneuticii, ca și examinarea legăturii dintre cuvânt și tăcerile anterioare și ulterioare. Într-adevăr, în limbajul înțeles ca rădăcină ontologică se lămuresc aceste probleme, dacă dorim să înțelegem nu doar procedeele lor epistemologice, dar și semnificația lor în planul existenței. La această altitudine trebuie ridicată problematica limbajului pentru a sublinia calitatea rostirii, desigur, dar și a ascultării. Aportul Tradiției evreiești, și în special cel al concepției cabalistice, credem că rezidă în această referire a limbajului la existență, în efortul său susținut de a regăsi în acest domeniu, ca și în toate celelalte, originea radicală a lucrurilor. Redescoperirea în epoca noastră a acestui

motiv, interesul față de viața literei, deplasarea din planul lingvistic în planul ontologic sunt ecouri ale acestei vieți a Cărții, a Cărții Vieții, care continuă să anime, conștient sau în taină, istoria existențială și spirituală a poporului evreu. Această Carte este prin ea însăși un eveniment hermeneutic. Proiect al unei tradiții infinite, care s-a născut încă de la primirea Revelației și s-a elaborat în chip mai sistematic la încheierea canonului biblic. Problema hermeneuticii a prins rădăcină în interpretarea *Bibliei*. Înțelegerea Textului s-a prezentat dintr-o dată gândirii evreiești nu ca un act subiectiv, ci ca o inserție necesară într-un proces în care trecut și prezent interferează continuu. Ea se face auzită ca o interpelare înnoită în contexte diverse, ca o chemare constantă spre autenticitatea existenței cititorului și se integrează în dialogul pe care Dumnezeu îl întreține cu Israel în istoria sa, cu pornire de la un act de creație suveran. Dacă Dumnezeu se adresează omului prin cuvânt, o face pentru că se adresează unui subiect apt de limbaj: a înțelege acest cuvânt nu mai este doar un mod al cunoașterii, ci în esență un mod de a fi, o lărgire și o aprofundare a unei relații fundamentale. Mod de a fi care este o punere în discuție a problematicii filosofice a subiectului în calitate de conștiință autonomă și se trăiește ca un interes față de Celălalt. Interes plin de rigoare, care poate fi definit ca fiind „pietatea naturală a sufletului", unul dintre elementele deșteptării ei putând fi descoperit în semnele unui limbaj care indică deschiderea divinului către lume. Interes care, de asemenea, ca

răspuns la această înrădăcinare a limbajului în ființă, acordă o importanță capitală operei umane de construcție și edificare a persoanei și leagă hotărât acest fenomen de durată și timp. Numai exigența relațională asigură limbajului sensul adevărat. Evoluția hermeneuticii contemporane, în căutarea unui fundament al acestei discipline, ținteşte în direcția ontologiei și formulează uneori exigența unei personalizări a răspunsului. Ea apare astfel ca o reluare a principiilor de bază ale statutului limbii în *Biblie*, chiar dacă cel mai adesea inițiatorii ei nu consimt să-și recunoască această datorie și fac teoriile lor să urce spre alte izvoare.

La acest nivel trebuie adusă și problematica traducerii, care de fapt nu-i decât un aspect dintre cele ale hermeneuticii. Traducerea și interpretarea își au originea în același spațiu și se ivesc din aceeași necesitate umană de a deschide reflecția timpului și continuității. Departe de a fi o simplă substituire a unui termen cu altul, orice traducere are loc într-un anume climat social și cultural, pe care-l reflectă. Ca hermeneutică, în ultimă analiză ea își propune să apropie un text de un cititor cu scopul de a-i incorpora sensul în înțelegerea de sine pe care o poate căpăta un individ. În ambele cazuri este vorba de a descifra un mesaj și de a-i actualiza conținutul, de a apropia conștiințe. Nimic mai obișnuit decât acest act de traducere, fie și în aceeași limbă, de la o persoană la alta, de la o clasă socială la alta sau de la o generație la alta. În general, el se produce inconștient, în vreme ce în cazul transferului dintr-o limbă în alta răspunde

unei intenții deliberate și are un țel precis. El contribuie mai întâi, prin comparație, la înțelegerea propriei limbi și are apoi meritul imens de a deschide culturile unele către altele în vederea creării unui climat de dialog și întâlnire. În această intenție, a deschiderii umanului către ceea ce este străin, putea Rosenzweig să declare că traducerea este țelul propriu al spiritului. Puțin importă că această lucrare rămâne mereu parțială, având în vedere imposibilitatea de a decoda încărcătura cuvintelor, conotațiile lor implicite și experiențele diverse pe care încearcă să le înfățișeze. Traducerea interlingvistică este un proces foarte complex în măsura în care vorbim despre descifrarea sensului fără a goli originalul de vitalitatea lui secretă. Aceasta rezidă, cum am văzut, mai cu seamă în cazul ebraicii biblice, în dublul sau multiplul sens al termenilor și în semnificația lor specifică în contextul general al Cărții. Traducerea procedează, prin forța lucrurilor, la o fragmentare a sensului, făcând o opțiune limitativă acolo unde, dimpotrivă, originalul invită la menținerea bogăției nedeterminate a virtualității unei înnoiri permanente. De aceea tradiția evreiască, de teama derivelor uneori inconștiente, dar cel mai adesea intenționate, a exprimat în general rezerve în ce privește autenticitatea traducerilor, care, prin limitele lor intrinseci, nu ar putea să rețină intenția profundă a mesajului biblic și recomandă întoarcerea la limba originală, ebraica.

În concluzie, se poate afirma că reflecția cu privire la limbaj are de jucat un rol determinant în

epoca noastră de disoluție a omului și de criză a civilizației și a culturii, acela de a edifica o viziune care să țină cont de imperativul relației și să repună în discuție supozițiile și implicațiile unei filosofii a primatului conștiinței ca origine a sensului. Filosofia Legământului și concepția ei specifică despre originea și funcția limbajului aduc acestei revizuiri indispensabile concepția deschiderii limbajului spre exterior, cu scopul de a menține viața receptivă față de un sens, nu ca un dat, ci ca o țintire către un orizont. Ancheta noastră se prezintă astfel ca o lectură a istoriei evreilor ca istorie a limbii Revelației. Întâlnirea ei cu alte culturi prin hermeneutica sa și prin traducerile sale evocă zguduirile și dramele acestei existențe, dar și speranța unei anume viziuni a destinului uman pe care o poartă în sine.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA

Bibliografie

Surse ebraice

ABRAVANEL (I.): *Comentariu asupra Pentateuhului,* Ierusalim, 1956.

ALTER (I.A.L.): *Sefat Emet,* Ierusalim, 5704*, 5 vol.

BAAL ŞEM TOV (I.): *Al haTora*, Ierusalim, 5735.

BEN MAIMON (M.) (Maimonide): *Pirke Moşe birefua,* în *Igrot,* trad. din arabă S. Kappah, Mosad harav Kook, Ierusalim, 1971.

- *More Nevuhim,* în ebraică, trad. Ibn-Tibbon, Ierusalim, 1959. *Guide des égarés,* trad. franc. S. Munk, Maisonneuve et Larose, Paris, 1970, 3 vol.

- Comentariu la *Mişna*, *Avot,* Mosad harav Kook, Ierusalim, 1961.

- *Mişne Tora* (Codul), Ierusalim, 1956.

BEN-NAHMAN (M.) (Nahmanide): *Comentariu asupra Pentateuhului,* Mosad harav Kook, Ierusalim, 1960, 2 vol.

CORDOVERO (M.): *Pardes Rimonim* (Livada rodiilor), Ierusalim, 1962.

EPSTEIN (B.): *Tora Temima:* comentariu asupra *Pentateuhului.*

GIKATILLA (I.): *Şaare Ora,* Dorot, Ierusalim, 1970.

- *Ginat Egoz,* Ierusalim, 1989.

HALEVI (I.): *Kuzari,* trad. Even Şmuel, Devir, Tel Aviv, 1972.

* Diferența dintre calendarul ebraic și cel gregorian este de 3760 ani (n.ed.).

HOROVITZ (I.) (ŞELA): *Şene luhot haberit* (2 vol.), Ierusalim, 1959.
IAKOV-IOSEF din Polonoie: *Toldot Iaakov-Iosef*, Ierusalim, 1973.
IBN EZRA (A.): *Comentariu asupra Pentateuhului.*
IBN GABAY (M.): *Avodat hakodeş*, Ierusalim, 1954.
KOOK (A.I.): *Orot*, Mosad harav Kook, Ierusalim, 1968.
- *Orot haKodeş*, Mosad harav Kook, Ierusalim, 1968 (3 vol.).
- *Igrot haRaiah* (Scrisori, 3 vol.), Mosad harav Kook, Ierusalim, 1980.
- *Olat Raiah*, 2 vol., Mosad harav Kook, Ierusalim, 1939, 1949.
KROHMAL (N.): *More nevuhe hazeman*, S. Rawidowicz (ed.), Ararat, Londra, 1961.
LEINER (M.I.): *Mei haşiloah*, Bnei Brak, 5755.
LEVY (ben Gherşon): *Milhamot haşem.*
LÖW (I.) (Maharal): *Tiferet Israel*, Ed. L. Honig, Londra, 1955.
- *Neţah Israel*, Ed. L. Honig, Londra, 1957.
- *Hiduşe Agadot*, Ed. L. Honig, Londra, 1960.
- *Or hadaş*, Rişonim, Ierusalim, 1960.
- *Netivot Olam*, Ed. L. Honig, Londra, 1961.
- *Beer Hagola*, Ed. L. Honig, Londra, 1964.
- *Gur Arieh*, Mahon Ieruşalaim, Ierusalim, 1989, 1994.
- *Dereh Haim*, Ed. L. Honig, Londra, 1961.
Midraş Rabba, 3 vol., Ierusalim, 1954.
Midraş Tanhuma, Ed. Buber.
MONDSHEIN (I.): *Şivhe Baal Şem Tov*, Ierusalim, 5744.
MOŞE HAIM EFRAIM din Sudikov: *Deghel Mahane Efraim*, Ierusalim, 1963.
NAHMAN (din Braţlav): *Likute Moharan*, Bnei Brak, 5732.

Pesikta Rabbati.
Pirke de Rabbi Eliezer, Tel Aviv, 1962, trad. franc. Ouaknin (M.A.) şi Smilévitch (E.), Verdier, Lagrasse, 1983.
RABINOWITZ (Z.) (haCohen din Lublin): *Ţidkat haţadik,* Bet-El 1988, Ed. Ki Tov, Ierusalim, 5728.
-Mahaşavot haruţ, ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727.
-Dover ţedek, ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727.
-Resise laiela, ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727.
-Pri ţadik, ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727.
-Divre Sofrim, ed. Iahadut, Bnei Brak, 5727.
-Or zarua laţadik, ed. Iahadut, Bnei Brak, 5733.
-Hagadat rabenu Ţadok haCohen, Walach (Sh.), ed., 2 vol., Ed. Tevuna, Tel Aviv, 5747.
Sefer haBahir (Le Bahir), trad. franc. Gottfarstein (J.), Verdier, Lagrasse, 1983.
Sefer Ieţira, trad. franc. Lambert (M.), Bibliophane, Paris, 1986; Fenton (P.B.), Payot et Rivages, Paris, 2002.
SEFORNO (O.): *Comentariu asupra Pentateuhului.*
ŞNEUR ZALMAN din Liadi: *Likute Amarim.*
ZEEV WOLF din Jitomir: *Or hameir,* Ierusalim, 5728.

Bibliografie generală

ADORNO (T.W.): *Minima Moralia. Reflections from a Damaged Life,* Londra, 1971.
ALTMANN (A.): *Moses Mendelssohn. A Biographical Study,* The University of Alabama Press, 1973.
- *Essays in Jewish Intellectual History,* University Press of New England, 1981.

ARISTOTEL: Retorica.
BERGMAN (Sh.H.): *Hapilosofia hadialogit miKierkegaard ad Buber* (ebraică), Akademon, Ierusalim, 5733.
BOEHME (J.). *Mysterium magnum,* Aubier, Paris, 1949.
BRILL (A.): *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin,* Yeshiva University Press, New York, 2002.
BUBER (M.): *Briefwechsel aus siebenjahrzehten* (Corespondență), Ed. Schneider, Heidelberg, 1972-1975, 2 vol.
- *Darko șel mikra* (Stilul Scripturii, ebraică), Mosad Bialik, Ierusalim, 1965.
- *Éclipse de Dieu. Religion et philosophie,* Ed. Nouvelle Cité, Paris, 1987.
CIARAMELLI (F.): „Le role du judaïsme dans l'oeuvre de Lévinas", în *Revue philosophique de Louvain,* 1982, p. 580-599.
COHEN (D.): *Kol haNevua* (Glasul profeției, ebraică), Mosad harav Kook, Ierusalim, 1970.
DESCARTES (R.): *Principes de la philosophie* în *Oeuvres de Descartes,* Librairie Joseph Gibert, Paris, 1946, vol. 1.
-*Règles pour la direction de l'esprit (Regulae)* în *Oeuvres de Descartes,* Librairie Joseph Gibert, Paris, 1946, vol. 2.
DE WAELHENS (A.): *La philosophie et les expériences naturelles,* M. Nijhoff, Haga, 1961.
DIENSTAG (J.I.): „Biblical exegis of Maimonides in jewish scholarship" în *Samuel K. Mirsky Memorial Volume,* New York, 1979, p. 151-190.
ELMAN (Y.): „R. Zadok haCohen on the history of Halakha" în *Tradition* nr. 21, Fall, 1985.

FLEISHMANN (J.): *Le problème du christianisme dans la pensée juive de Mendelssohn à Rosenzweig* (ebraică), Magnès, Ierusalim, 1964.
GINSBURG (A.). (Ahad Haam): *Al paraşat derahim* (La răscruce, ebraică).
GIRARD (R.): *Le bouc émissaire,* Grasset, Paris, 1982.
GOETSCHEL (R.): *Meir Ibn Gabbay,* Leuven, 1981.
GORDON (A.D.): *Ketavim* (Scrieri), Ed. Hasifria haţionit, Ierusalim, 1952.
GROSS (B.): *Que la lumière soit,* Albin Michel, Paris, 1995.
-Les lumières du retour, „Orot haTeşuva du Rav Kook", Albin Michel, Paris, 1998.
HABERMAS (J.): *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgesichte,* ed. Thilo Koch, Köln, 1961.
HARL (M.): *La Bible grecque des Septante,* Cerf, Paris, 1991.
-La langue de Japhet, Cerf, Paris, 1992.
HAYYIM de Volozhyn: *L'âme de la vie,* prezentare, traducere şi comentariu de Benjamin Gross, Verdier, Lagrasse, 1986.
HEGEL (G.W.F.): *Phénoménologie de l'Esprit,* trad. franc. Aubier, Paris, 1939.
- Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. franc. Vrin, Paris, 1952.
- Science de la Logique, trad. S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1949.
HESCHEL (A.J.): *Tora min haşamaim beaspaklaria şel hadorot* (*Teologia iudaismului antic*, în ebraică), Londra-New York, 1962.
- Dieu en quête de l'homme, Seuil, Paris, 1968.
HIRSCH (S.R.): *Dix-neuf épitres sur le judaïsme,* trad. M.R. Hayoun, Cerf, Paris, 1987.
IDEL (M.): *Le hassidisme entre extase et magie,* (ebraică), Schoken, Ierusalim-Tel Aviv, 2000.

JANKÉLÉVITCH (V.): *Quelque part dans l'inachevé,* Gallimard, Paris, 1978.
JANOUCH (G.): *Kafka m'a dit,* Calmann-Lévy, Paris, 1952.
KITSIS (G.) ed.: *Meat laṭadik,* Ierusalim, 5760.
LÉVINAS (E.): *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité,* Nijhoff, Haga, 1961.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin, Paris, ed. 2, 1967.
- *Difficile liberté,* ed. 2, Albin Michel, Paris, 1963 (ed. 3 1976).
- *Quatre lectures talmudiques,* Minuit, Paris, 1968.
- *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence,* Nijhoff, Haga, 1974.
- *Du sacré au saint,* Minuit, Paris, 1977.
- *Transcendance et Intelligibilité,* Labor et Fides, Geneva, 1984.
- *Éthique et Infini,* Fayard, Paris, 1982.
- *De Dieu qui vient à l'idée,* Vrin, Paris, 1982.
- *Entretiens avec François Poirié,* Actes Sud.
LEVINGER (J.S.): *HaRambam kefilosof ukefosek* (Rambam ca filosof şi ca decizionar, ebraică) Mosad Bialik, Ierusalim, 1989.
LÉVY (B.): *Visage continu,* Verdier, Paris, 1998.
LUCRETIU: *De rerum natura.*
MENDELSSOHN (M.): *Jérusalem,* trad. franc. Dominique Bourel, Les presses d'aujourd'hui, Paris, 1992.
MERLEAU-PONTY (M.): *Phénoménologie de la perception,* Gallimard, Paris, 1945.
- *La prose du monde,* Gallimard, Paris, 1969.
MOPSIK (Ch.): *„La pensée d'Emmanuel Lévinas et la Cabbale"* în *Cahiers de l'Herne,* Paris, 1991.
MOSÈS (S.): *Système et révélation,* Seuil, Paris, 1982.

- *L'ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem,* Seuil, Paris, 1992.
NEHER (A.): *Le puits de l'exil,* Albin Michel, Paris, 1966.
- *L'essence du prophétisme,* Calmann-Lévy, Paris, 1983.
ORWELL (G.): *1984*, Folio-Gallimard, Paris, 1949.
PELLETIER (A.): *Lettre d'Aristée à Philocrate,* Paris, 1962.
PINÈS (S.): „Note sur la doctrine de la prophétie et la réhabilitation de la matière dans le *Kuzari"* în *Mélanges de philosophie et de littérature juive,* PUF, Paris, 1957.
PLATON: *Cratylos.*
RAWIDOWICZ (S.): *Iunim bemahaşevet Israel* (ebraică), 2 vol., Ed. Rubin Mass, Ierusalim, 1971.
ROSENSTOCK (E.): *Angewandete Seelenkunde, eine programmatische Übersetzung,* Darmstadt, 1924.
ROSENZWEIG (F.): *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevy,* Oskar Wörhrle Verlag, Konstanz, 1924.
- *Briefe* (Corespondenţă), Schoken, Berlin, 1935.
- *Kleinere Schriften,* Schoken, Berlin, 1937.
- *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (ed. de N. Glatzer, Düsseldorf, 1964 (trad. engl. *Understanding the Sick and the Healthy. A View of World, Man and God,* New York, 1954.
- *Der Stern der Erlösung, L'Étoile de la Rédemption,* trad. franc. Derczanski (A.) şi Schlegel (J.-L.), Seuil, Paris, 1982.
- *Les cahiers de la nuit surveillée,* Paris, 1982.
ROSSI (A. Dei). *Meor Enaim,* Edinburgh, 1854.

SCHATZ-UFFENHEIMER (R.): *Elemente chietiste în gândirea hasidică a secolului al XVIII-lea* (ebraică), Magnès, Ierusalim, 1980.
SCHELLING (F.W.): *Les âges du monde,* trad. S. Jankélévitch, Aubier, Paris, 1949.
SCHOLEM (G.): *Grands courants de la mystique juive,* Payot, Paris, 1950.
- *Les origines de la Kabbale,* Aubier-Montaigne, Paris, 1966.
- *La Kabbale et sa symbolique,* Payot, Paris, 1973.
- *Le messianisme juif,* Calmann-Lévy, Paris, 1971.
- *Fidélité et utopie, Essais sur le judaïsme contemporain,* Calmann-Lévy, Paris, 1978.
SMART (N.): *Philosophy of Religion,* 1970.
SOLOVEICHIK (J.D.): *Le croyant solitaire,* Traducere, prefață și note. B. Gross, ed. Agenția evreiască, Ierusalim, 1978.
STRACK (H.L.) și STEMBERGER (G.): *Introduction au Talmud et au Midrash,* trad. M.R. Hayoun, Cerf, Paris, 1986.
SCHWARTZ, (D.): *Haționut hadatit ben higaion limeshiut* (Sionismul religios între logică și mesianism), Am Oved, Tel Aviv, 1999.
VIGÉE (C.): *La faille du regard,* Flammarion, Paris, 1987.
WEISS (J.): *Mehkarim behasidut Braţlav* (ebraică), Ierusalim, 5735.
WOHLFARTH (I.): „Sur quelques motifs juifs chez Benjamin" în *Revue d'esthétique,* nr. 1, 1981, p. 141-162.
ZARADER (M.): *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque,* Seuil, Paris, 1990.

AMADO LÉVY-VALENSI (E.): *La dignité des mots,* Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1995.

BENJAMIN (W.): "Sur le langage en général et sur le langage de l'homme" în *Mythe et violence,* Denoël, Paris, 1971.

BLANCHOT (M.): *L'entretien infini,* Gallimard, Paris, 1960.

BUBER (M.): *Je et Tu,* trad. G. Bianquis, Cuvânt înainte G. Marcel. Prefață G. Bachelard, Aubier, Paris, 1969.

- *La vie en dialogue,* Aubier, Paris, 1959.

CASSIRER (E.): *Essais sur le langage,* Minuit, Paris, 1969.

- *La philosophie des formes symboliques,* vol. 1: Le langage, Minuit, Paris, 1972.

CHOMSKY (N.): *Le langage et la pensée,* trad. J.-L. Calvet, Payot, Paris, 1969.

- *Hebrew, the Eternal Language,* Philadelphia, 1964.

DERRIDA (J.): *L'écriture et la différence,* Seuil, Paris, 1967.

- *De la grammatologie,* Minuit, Paris, 1967.

EBNER (F.): *Das Wort und die geistige Realitäten,* Innsbruck, 1921.

ECO (U.): *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne,* trad. franc. J.-P. Manganaro, Seuil, Paris, 1994.

FERON (E.): *De l'idée de transcendance à la question du langage,* Millon, Grenoble, 1992.

FERRE (F.): *Language, Logic and God,* New York, 1969.

- *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi,* trad. Cerf, Paris, 1970.

FOUCAULT (M.): *Les mots et les choses. Une archéologie des science humaines,* Gallimard, Paris, 1996.
GADAMER (H.G.): *Verité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* trad. franc. Seuil, Paris, 1976.
HAGÈGE (C.): *L'homme de paroles,* Fayard, Paris, 1985.
- *Halte à la mort des langues,* Odile Jacob, Paris, 2000.
HAMANN (J.G.): *Schriften,* ed. Fr. Roth, Berlin, 1821-1843.
HERDER (J.G.): *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache,* Berlin, 1772 (ed. B. Suphan 1877-1913).
HEIDEGGER (M.): *Approche de Hölderlin,* Gallimard, Paris, 1973.
- *Acheminement vers la parole,* trad. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1976.
JACOB (A.): *Introduction à la philosophie du langage,* Gallimard, Paris, 1976.
KATZ (S)., ed.: *Mysticism and Language,* Oxford University Press, New York, 1992.
KRISTEVA (J.): *Le langage, cet inconnu,* Seuil, Paris, 1981.
LÖWIT (K.): „Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt" în *Festschrift W. Szilazi,* Francke Verlag, 1960.
MESCHONNIC (H.): *Le signe et le poème,* Gallimard, Paris, 1975.
RICOEUR (P.): *De l'Interprétation,* Seuil, Paris, 1965.
- *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969.
ROSENSTOCK-HUESSY (E.): *Speech and Reality,* Argobooks, Norwich (Vermont), 1969.
SAUSSURE (F. de): *Cours de linguistique générale,* Payot, Paris, 1969.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SPINOZA (B.): *Traité théologico-politique,* Garnier, Paris.
STEINER (G.): *Langage et silence,* Seuil, Paris, 1969.
- *Après Babel,* Albin Michel, Paris, 1998.
TILLICH (P.): „The nature of religious language" în Arnett (W.E.), ed., *Modern Reader in Philosophy of Religion,* Appleton, 1966.
WITTGENSTEIN (L.): *Tractatus logico-philosophicus* urmat de *Investigations philosophiques,* trad. franc. Klossowski, Gallimard, Paris, 1961.

Lucrări și articole despre limbaj în gândirea evreiască

ATLAN (H.): „Maïmonide et Nahmanide. Rationalisme et Théologie" în *Les Nouveaux Cahiers* nr. 118, 1994.
ALTMANN (A.): „The veracity of scripture" în *Religious Philosophy,* Cambridge Mass. 1961, p. 223 și urm. (the origins of languages...).
BANON (D.): *La lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique.* Prefață E. Lévinas, Seuil, Paris, 1987.
BIALE (D.): *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History,* Harvard University Press, ed. a 2-a, 1982. Trad. franc. J.-M. Mandosio, éd. de l'Éclat, Nîmes, 2001. Cap. 6: „Théologie, langage et histoire".
DAN (J.): *Al haKeduşa* (Despre sfințenie, ebraică), Magnès, Ierusalim, 1997.
- „The ashkenazi Hasidic concept of language" în *Hebrew in Ashkenaz,* L. Glinert (ed.), New York, 1993.

ELLIOR (R.). *Herut al haluhot* (Libertate pe Table, ebraică), Misrad habitahon, Tel Aviv, 1999, cap. 4 („Tefisat hasafa bahasidut").

EPSTEIN (B.): *Safa laneemanim* (ebraică), Varşovia, 5653.

ETTIN (A.V.): *Speaking Silences, Stillness and Voice in Modern Thought and Jewish Tradition,* University Press of Virginia, Charlottesville şi Londra, 1994.

FRIEDLANDER (M.): „Jehuda ha-Levi on the Hebrew language" în *Semitic Studies in memory of A. Kohut,* Berlin, 1897.

GIBBS (R.): *Correlations in Rosenzweig and Lévinas,* Princeton, New Jersey, 1992.

GLATZER (N.N.): „The concept of Language in Rosenzweig's thought" în *The Philosophy of Franz Rosenzweig,* Mendes-Flohr (P.), ed., Brandeis University Press, Hanovra şi Londra, 1988, p. 172-184.

GROSSMANN (I.): „Concepţia despre limbă şi litere în gândirea lui R. Ţadok haCohen din Lublin" (ebraică) în *Şana beşana,* Ierusalim, 5760.

HADAS-LEBEL (M.): *L'hébreu: trois mille ans d'histoire,* Albin Michel, Paris, 1999.

- „Eliezer ben Yehuda et la renaissance de la langue hébraïque" în *Yod,* 12, 1980.

HALAMISH (M.): „Al haşetika bakabala uvahasidut" (Tăcerea în Cabala şi hasidismul, ebraică) în *Dat veSafa,* M. Halamish & A. Kasher (ed.), Tel Aviv, 1981.

HALKIN (A.): „The medieval jewish attitude toward hebrew" în *Biblical and other Studies,* A. Altmann (ed.), Cambridge Mass., 1963, p. 232-248.

HARTMANN (G.), BUDICK (S.) (ed.): *Midrash and Literature,* Yale University Press, New Haven, 1986.

HOROWITZ (R.): „Aspects of the problems of language and speech in Rosenzweig's thought" în *Daat*, nr. 6, 1981, p. 25-38.

- „La conception du langage chez Hamann et Rosenzweig" în *Revue d'histoire des religions,* vol. 213, 1996, p. 501-534.

IDEL (M.): *Langage, Torah et Herméneutique chez Abraham Aboulafia,* trad. C. Aslanoff, Cerf, Paris.

- „Reification of language in jewish mysticism" în *Mysticism and Language,* S. Katz ed., New York, 1992, p. 42-79.

IȘ ȘALOM (B.): „Hasafa kekategoria datit behaguto șel R.I.B. Soloveicic" (Limbajul ca o categorie religioasă în gândirea lui R.J.B. Soloveichik), (ebraică) în *Sefer haiovel lerav Mordehai Breuer,* Academon Press, Ierusalim, 1992, p. 779-822.

LÉVINAS (E.): „La traduction de l'Écriture" în *À l'heure des nations,* Minuit, Paris, 1988, p. 43-65.

- *L'au-delà du verset,* Minuit, Paris, 1982.

LIEBES (I.): *Torat haieţira șel Sefer Ieţira* (Ars poetica în Sefer Ieţira, ebraică), Schoken, Ierusalim-Tel Aviv, 2000.

MADAN (M.): „Igheret beiniane laşone" (Scrisoare despre limbă, ebraică) în *Zikrone Raiah,* I. Rafael ed., Ierusalim, 1956.

MENDELSSOHN (M.): *Sefer netivot şalom* (Comentariu asupra Pentateuhului), Berlin, 1783, Introducere.

MESCHONNIC (H.): *L'utopie du juif,* Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

MOPSIK (Ch.): „Pensée, voix et parole dans le Zohar" în *Revue d'histoire des religions*, nr. 213-214, p. 385-414.

NEHER (A.): *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Seuil, Paris, 1970.

- „Le conflit du sacré et du profane dans la renaissance de l'hébreu" în *L'existence juive*, Seuil, Paris, 1962, p. 105-120.

NIEHOFF (M.R.): „What is a name? Philo's mystical philosophy of language" în *Jewish Studies Quarterly*, 2, 1955, p. 220-252.

NIKIPROWETZKY (V.): *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, ed. Brill, Leiden, 1977.

NURIEL (A.): „«Tora vorbește ca oamenii» în *Călăuza rătăciților*" în *Dat veSafa*, M. Halamiș și A. Kașer (ed.), Tel Aviv, 1981.

PHILON: *Les oeuvres de Philon*, Cerf, Paris, 1965 *(De confusione linguarum. De vita Mosis. Questionem in Genesim. De opificio. Quod deterius. De migratione. De somniis).*

ROSENBERG (Ș.): *Logică și ontologie în filosofia evreiască din secolul al XIV-lea*, ebraică, teză manuscrisă, Universitatea Ebraică, Ierusalim, 1973.

ROSENZWEIG (F.): *L'écriture, le verbe et autres essais*, traducere, note și prefață J.-L. Evard, PUF, Paris, 1998.

SCHATZ-UFFENHEIMER (R.): *Hahasidut kemistika* (Quietistic elements in eighteenth century hasidic thought), Magnès, Ierusalim, 1980, cap. 9.

SCHOLEM (G.): *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. M.R. Hayoun și G. Vajda, Cerf, Paris, 1983, p. 55-99.

SCHWARCZ (E.): *De la mit la Revelație* (ebraică), Tel Aviv, 1978, p. 262-282.

SCHWEID (E.): „Arta dialogului şi semnificaţia sa teoretică în cartea *Kuzari"*, în *Taam vehakaşa* (ebraică), Ramat-Gan, 1970.

STERN (J.): „Language and the science of language" în *Maimonides and the Sciences,* R.S. Cohen şi H. Levine (ed.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londra, 2000.

WINSTON (D.): „Aspects of Philo's linguistic theory" în *Studia Philonica,* 1991.

WOLFSON (H.A.): „The veracity of Scripture from Philo to Spinoza" în *Religious Philosophy: a Group of Essays,* Harvard University Press, Cambridge Mass., 1961, p. 217-245.

WOLFSON (E.R.): „Figură antropomorfică şi simbolism al literelor în *Zohar*" (ebraică) în *Jerusalem Studies in Jewish Thought,* vol. 8, 1989, p. 147-181.

- *Abraham Aboulafia cabbaliste et prophète. Herméneutique, théosophie et théurgie.* Trad. din engleză J.-F. Sené, éd. de l'Éclat, Paris, 1999.
- „From sealed book to open text: time, memory and narrativity in kabbalistic hermeneutics" în *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (ed. S. Kepnes), New York University Press, New York, 1995, p. 145-178.

WYSCHOGROD (E.): „Emmanuel Lévinas and the problem of religious language" în *Thomist,* 1972, p. 1-38.

Indici de autori citați

Abravanel, Isaac, 49, 105, 106, 111
Abulafia, Abravanel, 134, 136, 144, 149, 401
Adorno, Th. W., 280. 382
Alter, Y.A.L., 380
Altmann, Alexander, 114, 235, 391
Apfelbaum, Aba, 115
Aristotel, 57, 91, 95, 383
Atlan, Henry, 152

Baal Şem Tov, vezi Israël ben Éliezer
Banon, David, 129
Beer, Dov de Mezerici, 199
Ben Maimon, 89, 401
Ben Nahman (Moşe Nahmanide), 50, 93. 136, 141, 150, 152, 166, 186, 380, 390
Benjamin, Walter (Moşe Maimonide), 46, 47, 50, 189, 284, 330, 344, 384, 386, 387
Bergman, Shmuel Hugo, 285
Biale, David, 390
Blanchot, Maurice, 18, 316
Boehme, Joseph, 383
Brill, A., 65, 393
Buber, Martin, 77, 213, 265, 268, 269, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 285, 289, 291, 292, 293, 294, 317, 366, 370, 381, 383, 403

Cassirer, Ernest, 388
Chomsky, Noam, 19, 20, 388
Ciaramelli, F., 383
Cohen, David, 51, 338, 341, 342, 346, 394, 404
Cohen, Hermann, 277
Cordovero, Moşe, 140

Dan, Joseph, 130, 153
De Waelhens, A., 283

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Derrida, Jacques, 14, 19, 219, 315, 320, 321
Descartes, René, 8, 303, 318, 370, 383
Dienstag, J.I., 383

Ebner, Ferdinand, 285
Eco, Umberto, 388
Efodi, Profiat Durand, Ytshaq ben Moshé Lévy, 104
Ellior, Rachel, 391
Elman, Yaakov, 217
Epstein, Barukh Halévy, 219
Ettin, A.V., 391

Fenton, Paul B., 107, 382
Féron, Étienne, 316, 317
Ferre, Frédérick, 19
Fleishmann, Jacob, 282
Foucault, Michel, 109
Friedlander, M., 391

Gadamer, H.G., 389
Gibbs, R., 391
Gikatilla, Joseph, 136, 141, 150, 380
Ginsburg, Asher, 214
Girard, René, 130
Glatzer, Nahum, 282, 386
Goetschel, Roland, 153
Goldziher, I., 131
Gordon, Aharon David, 344
Gross, Benjamin, 50, 76, 186, 189, 344, 384, 387
Grossmann, Yonatan, 220
Guttmann, Julius, 282

Habermas, Jürgen, 282
Hadas-Lebel, Mireille, 343, 344
Hagège, Claude, 17, 344
Halamish, Moşe, 391
Halevi, Iehuda, 75, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 95, 103, 104, 105, 106, 107, 132, 141, 148, 152, 239, 252, 265, 269, 282, 283, 365, 380
Halkin, A., 391
Hamann, G.J., 222, 236, 389, 392
Harl, Margueritte, 65
Hartmann, G., 392
Hayyim de Volozhyn, 384
Hegel, G.W.F., 229, 231, 232, 237, 238, 300, 364

Heidegger, Martin, 18, 238, 284, 287, 291, 304, 316, 319, 385, 387
Herder, J.G., 221
Heschel, Abraham, 44, 113, 283
Hirsch, Samson Raphaël, 50, 283
Horowitz, Rivka, 209
Humboldt, W. von, 364
Husserl, Edmond, 287, 316, 385

Iakov-Iosef din Polonoie, 214, 381
Ibn Caspi, Joseph, 104
Ibn Ezra, Abraham, 113, 114, 233, 381
Ibn Gabbay, Méir, 153, 381, 384
Idel, Moshe, 148, 216
Israël ben Éliezer (Baal Şem Tov), 193, 194, 196, 198, 214, 215, 381
Iş Şalom, Benjamin, 392

Jacob, André, 389
Jacob, Benno, 50
Jankélévitch, Vladimir, 149, 215, 384, 387
Janouch, Gustav, 43

Kafka, Franz, 19, 43, 330, 385
Kant, Emmanuel, 229
Katz, S., 392
Kimhi, David, 48
Kitsis, Gershon, 385
Kook, Abraham Ytshaq haCohen, 114, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 345, 346, 373, 380, 381, 383, 384
Kristeva, Julia, 389
Krochmal, Nahman, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 364, 381

Lacan, 43
Lambert, Mayer, 107, 382
Leibniz, G.W., 115, 147, 229
Leiner, Mordehai Iosef, 204, 381
Lévinas, Emmanuel, 76, 282, 286, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 303, 307, 308, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 370, 383, 385, 390, 391, 394, 403
Levinger, Joseph, 113
Lévy, Beny, 385

Liebes, Yehuda, 67, 107
Loew, Iehuda, Maharal, 52, 154, 155, 157, 161, 162, 178, 186, 188, 189, 361, 381
Löwith, Karl, 236
Luria, Iţhak Ari, 341
Luther, Martin, 268, 284

Madan, M., 345
Maharal, vezi Loew Iehuda
Marcel, Gabriel, 291, 317, 370, 388
Mendelssohn, Moses, 221, 224, 226, 227, 231, 235, 236, 237, 268, 282, 283, 363, 382, 384, 402
Merleau-Ponty, Maurice, 184, 317
Meschonnic, Henry, 52, 131
Mondshein, J., 381
Mopsik, Charles, 151
Moscato, Iuda, 106, 114, 115
Moses, Stéphane, 47, 344
Moşe Haim Efraim de Sudikov, 381

Nahman de Braţlav, 200, 201, 202, 203, 204, 217, 381
Narboni, Moşe, 104
Neher, André, 45, 49, 51, 186, 188, 344
Niehoff, Maren, 65, 66
Nietzsche, Friedrich, 130, 184
Nikiprowetzky, Valentin, 65
Nuriel, Abraham, 113

Olender, Maurice, 131
Onkelos, 27, 46, 113, 148, 160, 166
Orwell, George, 50

Pelletier, A., 65
Perelman, Éliézer, Ben Iehuda, 324
Philon din Alexandria, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 67, 76, 78, 138, 166, 233, 283, 287, 352, 393, 400
Pinès, Salomon, 107
Platon, 55, 58, 74, 77, 78, 222, 295

Rabinowitz, Ţadok haCohen, 204
Rawidowicz, Simon, 237, 381

BCU ISIC CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Renan, Ernest, 130
Richard, simon, 129
Ricoeur, Paul, 17, 18
Rivkind, I., 188
Rosenberg, Şalom, 114, 393
Rosenstock, Eugen, 280, 281
Rosenzweig, Franz, 214, 236, 238, 239, 240, 242, 243, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 289, 291, 296, 300, 311, 317, 326, 327, 331, 333, 342, 366, 370, 372, 378, 384, 386, 391, 392, 403
Rossi, Azaria dei, 106, 386

Saadia, Alfayumi ben Iosef, 113, 283
Saussure, Ferdinand de, 10, 11, 18, 219
Schatz-Uffenheimer, Rivka, 216
Schelling, F.W., 238, 281
Scholem, Gershom, 131, 145, 148, 151, 214, 252, 282, 284, 326, 327, 330, 331, 333, 338, 368, 372, 386, 390, 403
Schwarcz, Moşe, 282
Schwartz, Dov, 346
Schweid, Eliézer, 110
Seforno, Obadia, 48, 382
Smart, Ninian, 18
Socrate, 74, 300
Soloveichik, Iosef-Beer, 50, 283, 392
Spinoza, Baruh, 8, 49, 78, 229, 394
Steiner, George, 17
Stern, Joseph, 251, 280, 386
Strack, H.L., 77

Şneur, Zalman, 194

Tillich, Paul, 18

Vigée, Claude, 44

Weiss, Joseph, 216, 217
Winston, D., 66
Wittgenstein, Ludwig, 18, 203, 217
Wolf, Zeev de Jitomir, 215

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Wolfson, Elliot, 150, 394
Wolfson, Harry Austrin, 65, 78, 394
Wyschogrod, Éliane, 394
Zarader, Marlène, 387

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Introducere
Ce va să zică a rosti / 7

I. Manifestarea rostirii în universul biblic
Limbajul în viaţa iudaismului / 21
Rostirea divină: creaţie şi revelaţie / 23
Limbajul omenesc: nominare şi rugăciune / 25
Cuvântul absent / 29
Cuvântul deturnat / 32
Cuvântul refuzat / 35
Cuvântul eliberat / 36

II. Iudaismul elenistic
Traducerea *Septuagintei* / 54
Philon din Alexandria şi metoda alegorică / 55
Statutul limbii: ebraica şi greaca / 56
Natura limbajului / 57
Logosul / 60
Înţelepciune greacă şi învăţătură biblică / 63

III. Literatura Talmudului *şi a* Midraşului
Conceptul de *Laşon haRa* (limba răului) / 68
Conceptul de *Laşon haKodeş* (limba sfântă): primatul ebraicii / 69
Metoda hermeneutică a *Talmudului* / 71
Concepţia filosofică şi cea ebraică privind limbajul / 73

BCU IAŞI - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

executat la
RCR Print
legătorie tipografică de artă
Tel:021 - 242 03 03
Fax:021 - 242 03 13
e-mail: rcrprint1@adelaxpress.ro

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U "M. EMINESCU" IASI

15 1134 1/07

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

5768 DE ANI DE LA FACEREA LUMII

Ce este limbajul? Această vastă dezbatere privește iudaismul din două perspective. Întâi prin prisma experienței inițiale a desfășurării Cuvântului în universul biblic, iar apoi în relație cu efortul depus de cugetul evreiesc de-a lungul secolelor pentru elucidarea tematicii pe care această experiență incredibilă o implica.

Filosoful Benjamin Gross a încercat să identifice principalele etape ale acestei aventuri a limbajului îndeosebi în limba ebraică. Așadar, în ce constă specificul ebraicii și prin ce se manifestă el? Trebuie să vedem în ea o limbă sfântă prin esența ei sau o limbă a celor sfinte provenind din exigențele eticii?

Aventura limbajului în gândirea iudaică ne conduce – după Benjamin Gross – în miezul tensiunilor care animă istoria poporului evreu: ea exprimă datele sale intime.

Această investigație, care prezintă o lectură a istoriei evreilor ca istorie a limbii Revelației, Legământul Rostirii, readuce în memorie dramele acestei existențe, dar evocă și speranța pe care o cuprinde aceasta pentru împlinirea destinului uman.

ISBN 978-973-630-160-5

5 948474 000780